Histoire du Droit et des Institutions
de l'Eglise en Occident
publiée sous la direction de
Gabriel LE BRAS

TOME III

L'ÉGLISE DANS L'EMPIRE ROMAIN

(IVe-Ve siècles)

par

Jean GAUDEMET

SIREY

Histoire du Droit et des Institutions
de l'Église en Occident
publiée sous la direction de
Gabriel LE BRAS

TOME III

L'ÉGLISE
DANS
L'EMPIRE ROMAIN

(IVe-Ve siècles)

par

Jean GAUDEMET
Professeur à la Faculté de Droit de Paris
et à l'Institut de Droit canonique
de l'Université de Strasbourg

SIREY
22, RUE SOUFFLOT
PARIS

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

LIVRE I

L'ORGANISATION DE L'ÉGLISE

CHAPITRE PREMIER

LE PEUPLE FIDÈLE

CHAPITRE II

LES ÉTATS DANS L'ÉGLISE

CHAPITRE III

LES ÉLÉMENTS DE LA PUISSANCE

CHAPITRE IV

LA COORDINATION

CHAPITRE V

LA THÉORIE DU DROIT ET DE LA LOI

LIVRE II

ÉGLISE ET CITÉ

CHAPITRE PREMIER

L'ÉTAT ET LE DROIT SÉCULIER

CHAPITRE II

L'ÉGLISE ET LA VIE FAMILIALE

CHAPITRE III

ÉCONOMIE ET SOCIÉTÉ

CHAPITRE IV

L'ÉGLISE ET LA CULTURE PAIENNE

LIVRE III

LA VIE RELIGIEUSE

CHAPITRE PREMIER

LE SOUCI DE L'UNITÉ

CHAPITRE II

LA LIAISON CULTUELLE

CHAPITRE III

LES MOYENS DE SALUT

CHAPITRE IV

LA MORALE SOCIALE

Imp. F. BOISSEAU, RUE DU TAUR, 34 - TOULOUSE (FRANCE)
C. O. L. N° 31.2441 - N° d'impression 618-1958
Dépôt légal, 4e trimestre 1958

INTRODUCTION

L'Eglise triomphante
Cadre historique, géographique et social

Limites chronologiques. — La période qui s'étend de la reconnaissance du christianisme par Constantin (313) au pontificat de Gélase (492-496) présente une individualité certaine. Si l'Eglise reste, comme au cours des trois premiers siècles, dans le cadre territorial de l'Empire romain, elle y occupe désormais une place officielle et bientôt privilégiée. Du coup l'évangélisation devient plus facile, les conversions plus nombreuses. La multiplication des fidèles, la rapide constitution d'un temporel important exigent une organisation plus développée, des cadres mieux définis. La place du droit augmente et l'exemple de Rome inspire souvent l'organisation de la jeune société ecclésiastique. Cet établissement dans le monde pose pour la première fois le redoutable problème des relations entre la société ecclésiastique et les pouvoirs séculiers. Les trois premiers siècles n'avaient pratiqué que l'ignorance officielle ou la persécution. Reconnue par l'Etat, bénéficiant de privilèges et de libéralités, l'Eglise aura bientôt à se prémunir contre une sollicitude abusive. Dès notre période, son indépendance sera mise en cause. Et c'est alors que s'esquissent les premières doctrines sur les « rapports des deux pouvoirs ».

Si le point de départ de notre période est aisé à fixer, son terme est plus incertain. C'est l'éternel débat sur la fin du monde antique[1]. Toute date recèle une part d'arbitraire et les travaux

1. On n'a pas à rappeler ici une bibliographie abondante (cf. MANNI, *Introduzione allo studio della storia greca e romana*, 1952, 19-30). Signalons parmi les travaux récents : K. F. STROHEKER, *Um die Grenze zwischen Antike und abendländischem Mittelalter*, *Saeculum*, I (1950), 433 et s.

récents ont peut-être cherché à souligner la continuité d'un âge à l'autre plutôt que les ruptures [1].

Celle, longtemps traditionnelle, de 476, est sans portée réelle. La disparition du dernier empereur romain en Occident n'est que l'étape finale d'une longue décadence. Depuis longtemps l'empereur d'Occident était éclipsé par son collègue oriental. Sa *pars* elle-même, dès le début du Ve siècle, s'amenuisait devant l'occupation barbare. La disparition de l'empereur n'empêchera pas l'idée impériale et le prestige de Rome de survivre en Occident.

Si importantes qu'aient été pour l'Eglise les invasions germaniques, ce n'est pas davantage l'arrivée des premiers envahisseurs au début du Ve siècle qui pourrait marquer une rupture dans l'histoire des institutions. Ces groupes, longtemps migrateurs, n'étaient ni assez nombreux, ni assez bien organisés pour imposer d'emblée de nouvelles structures juridiques. Celles-ci n'apparaîtront que dans les royaumes barbares déjà fortement implantés [2], avec les « églises nationales » au début du VIe siècle. La transformation des structures économiques, juridiques, sociales sera encore plus lente [3]. Tandis que certaines évolutions, surtout en matière économique, s'étaient déjà amorcées au IVe siècle et parfois dès la crise du IIIe, à d'autres égards, la persistance des influences romaines se fera sentir jusqu'au milieu du VIIIe siècle [4].

Quant à l'histoire interne de l'Eglise, si on l'envisage sous l'aspect du développement du pouvoir pontifical, elle n'offre

1. H. MITTEIS, *Die Rechtsgeschichte und das Problem der historischen Kontinuität, Abhandl. der deutsche Ak. der Wiss. zu Berlin, Phil-hist. Kl.* 1947 ; A. STEINWENTER, *Zum Problem der Kontinuität zwischen antiken u. mittelalterlichen Rechtsordnungen, Jura*, II (1951), 15-43 ; cf. également les rapports de CALASSO, STEINWENTER, EWIG, SOLOVIEV, sur la survivance des institutions juridiques romaines au Xe Congrès des sc. hist., Rome, 1955, t. VI, 519-650.

2. Le premier royaume burgonde de Worms s'établit en 413. Il ne sera évangélisé que de 456 à 467. Genséric établit son royaume vandale d'Afrique en 435, mais il ne sera maître de toute l'Afrique du Nord que vingt ans plus tard. L'établissement des Francs en Gaule date de 447, mais le royaume ne s'organise définitivement qu'avec Clovis, à la fin du siècle. Euric (466-485) achève l'occupation de l'Aquitaine au profit des Wisigoths. Théodoric, maître de l'Italie dès 490-491, n'entre à Rome qu'en 500.

3. F. LOT (*Les Invasions*, 249 et 255) estimait que la fusion des Gallo-Romains et des Barbares ne s'était réalisée qu'à la fin du Ve siècle. En Italie l'opposition des Romains et des Goths persiste encore au VIe.

4. Cf. notre étude, *Les survivances romaines dans le droit de la monarchie franque du Ve au Xe siècles, Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, XXIII (1955), 149-206, où l'on trouvera la bibliographie. H. E. FEINE, dans sa *KRG* (2e éd., 1954) prolonge la période du « römische geprägtes Kirchenrecht » jusqu'au VIIIe siècle (v. spéc. 60-61 et 136). Sur ce problème des périodes dans l'histoire du droit de l'Eglise, cf. son étude publiée dans la *ZSSt., Kan. Abt.*, 1950 et G. LE BRAS, *Prolègomènes*, 152 et s. W. M. PLÖCHL (*Gesch. des KR.* I, 1953) adopte une césure analogue (325-692).

pas davantage de date fatidique. L'ascension de la papauté est marquée dès le début du v[e] siècle par le pontificat d'Innocent I[er] (401-417). Elle est plus éclatante avec Léon le Grand (440-461); mais elle ne déchoit pas de Gélase (492-496) à Hormisdas (514-523). Pour beaucoup d'historiens le pontificat de Grégoire le Grand (590-604), ancien préfet de Rome, ultime représentant de l'aristocratie romaine sur le trône pontifical, marquerait la fin de l'Eglise ancienne[1]. Mais, à cette date, depuis un siècle déjà, l'universalisme de l'Eglise impériale a fait place en Occident au fractionnement des Eglises barbares. Pour l'historien des institutions occidentales, la fin du v[e] siècle marque une étape plus importante que l'aube du vii[e]. Car c'est alors que se font sentir les effets de la disparition de l'Empire d'Occident, de l'établissement des monarchies barbares, de la rupture entre l'Orient et l'Occident. Aussi adopterons-nous pour terme de notre enquête la mort du pape Gélase en 496[2].

Cadre géographique. — C'est en effet un autre caractère majeur de notre période que de faire assister à la progressive différenciation de l'Eglise d'Occident et de celle d'Orient. Et ce n'est qu'à partir des iv[e] et v[e] siècles que prend un sens la limitation de cette Histoire aux institutions de l'Eglise en Occident.

Les causes d'une dissociation qui peu à peu conduira à la rupture sont complexes et dépassent largement la seule histoire ecclésiastique[3]. On ne peut manquer d'être frappé du parallélisme que présentent sur ce point l'histoire séculière et celle de l'Eglise. L'*unanimitas imperii* persiste en principe et la mention du collège impérial dans l'inscription des constitutions en est le signe officiel le plus évident[4]. Mais, derrière cette facade, le fossé se creuse progressivement. Dualité d'empereurs dès 364 (et déjà partage familial éphémère, de 337 à 350, sous les fils de Constantin), par conséquent, dualité d'administration et,

1. Par ex. L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Eglise* (Paris, 1906-1910); J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes* (*Bibl. éc. fr. d'Athènes et de Rome*, fasc. 112, 1918, p. 8).

2. Nous n'envisagerons pas les premiers contacts de l'Eglise avec les monarchies barbares qui s'instaurent en Occident au v[e] siècle. Si la chronologie nous les attribue, la logique de l'exposé les rattache à l'étude des églises nationales du vi[e] siècle (sur ces premiers contacts cf. E. Griffe, *La Gaule chrétienne*, II (1957), 47-83).

3. F. Täger, *Orient u. Occident in der Antike*, Tübingen, 1938.

4. Des monnaies l'attestent également avec la devise « *Salus Orientis, Felicitas Occidentis* » (cf. Santi Mazzarino, *Stilicone, La crisi imperiali dopo Teodosio*, Rome, 1942, 78-90).

dans une certaine mesure, de législation [1] contribuent sans doute à la dissociation politique.

Mais la coupure a des causes plus profondes [2]. La conquête romaine fut une réussite militaire et politique. Elle réalisa l'unité administrative du monde ancien. Mais Rome ne put imposer une civilisation, une culture, un art et une pensée à l'Orient. L'opposition entre l'esprit positif, pratique, politique des Romains et l'esprit spéculatif, théorique, religieux de l'Orient hellénistique apparaît trop souvent et dans des domaines trop divers pour que l'on n'y voie qu'une construction arbitraire et facile. La crise du IIIe siècle, qui prépare en Occident le règne d'une économie domaniale de type agricole alors qu'en Orient la petite bourgeoisie urbaine se maintient davantage, ajoute aux oppositions intellectuelles celles des économies. L'éphémère essai de tétrarchie, les partages familiaux ou les associations impériales, réaliseront la dualité politique. Au ve siècle les invasions mordront plus fortement sur l'Occident que sur l'Orient, favorisant un mélange de races et de nouvelles structures sociales que l'Orient ignorera [3]. La décadence des capitales occidentales, dont la multiplicité et le peu de durée soulignent la faiblesse, fait de plus en plus de Constantinople la véritable capitale de l'Empire. Recueillant les traditions des monarchies hellénistiques, inspiré parfois par l'exemple du rival perse, l'empereur de Constantinople se montrera autoritaire. Ses relations avec son collègue d'Occident seront de condescendance plus que d'égalité. Le déséquilibre des forces autorise cette attitude à l'égard d'un Valentinien II, d'un Honorius, d'un Valentinien III, pour ne rien dire de leurs falôts successeurs.

L'Eglise, elle aussi, voit au cours des ive et ve siècles se creuser le fossé qui conduira au schisme [4]. Saint Jérôme et saint Augustin opposent Orient et Occident [5]. Saint Ambroise laisse soup-

1. A. de Dominicis, *Il problema dei rapporti burocratico-legislativo tra « Occidente e Oriente » nel basso-impero romano, Rendiconti dell'Istituto lombardo di sc. e lettere*, 87, (1954), 329-487 ; J. Gaudemet, *Le partage législatif dans la seconde moitié du IVe siècle, St. in onore di P. de Francisci*, II, (1954), 319-354 ; Idem, *Le partage législatif d'après un ouvrage récent, S.D.H.I.*, XXI (1955), 319-331.

2. Beck, *Christentum u. nachklassiche Rechtsentwicklung, Atti del Congresso intern. di diritto romano*, Rome, 1934, II, 104-107 ; G. Gigli, *La crisi dell'impero romano* (Palermo, 1947) 215-255.

3. E. Demougeot (*De l'unité à la division de l'Empire romain* [395-410], Paris, 1951) estime que le partage de 395 n'était pas une nouveauté, mais qu'il était encore une fiction, alors qu'en 410, après l'assaut barbare, le partage devient réalité (cf. XII et 489).

4. G. Bardy, *Orientalisme, occidentalisme, catholicisme, L'Année théol.* 1947, 230-247.

5. Jérôme, *Ep.* 15, 1 à Damase (*CSEL*, 54, 62) ; Augustin, *Contra Julianum*, I, 4, 13 (*PL.* 44, 648) ; *Sermo*, 4, 7 (*PL.* 38, 36).

çonner les divergences de discipline lorsqu'il écrit que son ordination fut approuvée par les évêques d'Occident *judicio* et par ceux d'Orient *exemplo*[1].

Mais surtout les conflits théologiques ou disciplinaires opposent avec une ampleur sans cesse accrue l'Occident et l'Orient. Les divergences commencèrent dès Constantin. Constance se fait défenseur des ariens contre Rome. Lors du schisme d'Antioche, se pose, derrière le conflit doctrinal, la question fondamentale de la reconnaissance de la primauté romaine par l'Orient. Si la papauté paraît l'emporter à Antioche en 379, deux ans plus tard, le concile de Constantinople fait triompher les thèses orientales. Au terme de notre période, le schisme d'Accace (484-519) marque une rupture encore plus profonde.

Cette rupture avec Rome s'accompagne d'une docilité croissante à l'égard de l'empereur. Le césaro-papisme triomphera avec les empereurs byzantins. En Occident, au contraire, les empereurs, de Gratien à Valentinien III, se font les auxiliaires dociles des prélats ou des papes.

La césure politique, sociale, religieuse, fut largement favorisée par la dualité linguistique. En Italie et en Gaule, le grec était resté langue de l'Eglise jusque vers le milieu du IIIe siècle. Seule l'Eglise d'Afrique fut « latine » peut-être dès ses débuts, certainement dès les dernières décades du second siècle. La littérature chrétienne naquit en Afrique (Tertullien). Celle-ci fut la première à avoir une version latine de la Bible et une liturgie latine. Peut-être le premier pape africain, Victor Ier (189-193) contribua-t-il à latiniser l'Eglise de Rome. Le latin d'ailleurs s'imposait à l'Eglise d'Occident. Il était la langue de la majorité des fidèles. Si le grec resta langue officielle jusqu'à la fin du IIIe siècle, dès le début de ce siècle, le latin le concurrençait victorieusement[2]. La liturgie, totalement grecque au début du IIIe siècle, sera totalement latine à la fin du IVe. La stabilité des formules liturgiques laisse présumer que ce changement fut plus tardif que le triomphe du latin dans la langue usuelle de l'Eglise. Il est cependant peu probable qu'il soit postérieur au milieu du IVe siècle[3].

Dans la société occidentale, la culture grecque est d'ailleurs

1. *Ep.* 63, 65 (*PL.* 16, 1207), reproduit au Décret de Gratien, D. 61, c. 9.

2. G. BARDY, *La latinisation de l'Eglise d'Occident*, *Irénikon*, 1937, 113-129; IDEM, *La question des langues dans l'Eglise ancienne* (Paris, 1948), 111 et s. La langue officielle est double. Les papes utilisent le latin avec l'Occident, le grec pour l'Orient.

3. G. BARDY, *Formules liturgiques grecques à Rome au IVe siècle* (*Rech. sc. relig.* XXX, 1940) et IDEM, *La question des langues*, 161-166.

en déclin[1]. Le grec n'est connu que des lettrés, souvent peu et mal. A plus forte raison une partie de l'épiscopat, recrutée dans d'humbles milieux l'ignore-t-elle. Evêques d'Orient et d'Occident ne se comprennent plus dans les réunions conciliaires[2]. Cela ne facilite pas la solution des controverses théologiques[3]. Dès le premiers tiers du v[e] siècle, les milieux pontificaux ignorent presque le grec[4]. Chez les docteurs chrétiens, la culture grecque décline également. Ossius de Cordoue connaissait encore le grec, ce qui lui permit de jouer un rôle de premier plan dans les conciles et les controverses théologiques avec les orientaux[5]. Ambroise, bien que n'ayant jamais été en Orient, mais probablement par tradition intellectuelle des grandes familles de Rome, sait mieux le grec qu'Augustin. Jérôme ne le connaîtra bien qu'après sa venue en Orient. S'il prêche en grec à Béthléem, il continue à écrire en latin. Hilaire de Poitiers l'a appris enfant, négligé ensuite et y reviendra quand les circonstances l'y conduiront[6]. Augustin n'a que des connaissances médiocres. Il préfère les traductions[7].

L'Orient ne s'intéresse guère à la culture occidentale : Ignorance du latin, sentiment de la supériorité de la culture hellénique. Alors que l'Occident fait traduire des œuvres grecques, l'Orient connaît peu de traductions d'œuvres latines. Seuls sont traduits les documents officiels[8] ou des textes hagiographiques[9].

1. G. Bardy, *La culture grecque dans l'Occident chrétien au IV[e] siècle*, *Rech. sc. relig.*, 29 (1939), 5-58.

2. Socrate, *H. E.*, II, 20 (*PG.* 67, 233) ; Ed. Schwartz, *Zweisprachigkeit in den Konzilakten*, *Philologus*, 1933, 245-253.

3. Cf. saint Léon, *Ep.* 124, 1 (*PL.* 54, 1062) en 454 : *Non volentes in graecum eloquium apte et proprie latina transferre, cum in rebus subtilibus et difficilibus explicandis vix sibi etiam in sua lingua disputator quisque sufficiat.* L'évêque d'Alexandrie, Proterius, écrivant à saint Léon, à propos de la date de Pâques, déclare n'avoir pas osé traduire sa lettre en latin, craignant de voir trahir sa pensée par des termes inadéquats (dans *Ep. Leon.*, 133, en 454, *PL.* 54, 1093).

4. Le pape Célestin (422-432) et ses légats l'ignorent (cf. *Ep.* 13, 2, *PL.* 50, 471). Saint Léon doit demander des traductions de textes grecs. « Brusque décadence » provoquée par les Invasions. L'Occident suit mal le mouvement théologique d'Orient et se rattache étroitement aux doctrines augustiniennes (P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, Paris, 1943, *Bibl. des écoles fr. d'Athènes et de Rome*, fasc. 159, 134-136).

5. De Clercq, *Ossius of Cordoba, A contribution to the history of Constantine period* (Washington, 1954), 65-75.

6. G. Bardy, *op. cit.*, 202-214.

7. *De Trinitate Libri XV*, Prologue du L. III, 1 (*PL.* 42, 868).

8. Après le concile de Chalcédoine, les tenants de Dioscure tentent de faire douter de la ratification du concile par le pape. Saint Léon est obligé de demander à Marcien de faire traduire à nouveau sa lettre en grec et de l'envoyer à Alexandrie, munie du sceau impérial (*Ep.*, 130, ch. 3 ; *PL.* 54, 1080).

9. G. Bardy, *op. cit.*, 123-154. Les juristes d'Egypte n'ont, eux aussi, qu'une

Saint Augustin est peu apprécié en Orient, même parmi le clergé. Il y est d'ailleurs mal connu. Trois mois après sa mort, il était invité par Théodose II à un concile[1]. Quant aux moines d'Egypte, peu instruits en général, ils ignorent même le grec. La langue du monachisme sera le copte. Les textes seront ultérieurement traduits en grec[2].

Traditions intellectuelles, langues, événements politiques, organisation impériale tendaient à séparer l'Orient de l'Occident. Sans doute, les contacts sont encore trop nombreux, les échanges trop fréquents pour que l'on puisse se limiter strictement à étudier l'organisation ecclésiastique sur la base des seules données occidentales. Des conciles tenus en Orient ont pour l'histoire de notre période et des périodes ultérieures une importance considérable. Mais notre domaine sera surtout l'Occident. Géographiquement, il se définit par les préfectures du prétoire des Gaules, d'Italie-Illyrie-Afrique : de la Bretagne à l'Afrique du Nord ; de la péninsule ibérique à la Germanie. Rhétie, Norique, Pannonie, Dalmatie en font partie sans conteste. Seul l'Illyricum sera tantôt rattaché à la préfecture d'Italie, tantôt séparé[3]. Ses vicissitudes politiques ne seront pas sans répercussion sur son statut ecclésiastique[4].

Le cadre historique

I. — De la reconnaissance du christianisme à la religion d'Etat.

Les IVe et Ve siècles furent témoins d'innovations plus importantes peut-être pour l'histoire de la société chrétienne que celles des siècles ultérieurs cependant si chargés d'événements. En 313, la religion chrétienne est officiellement reconnue et l'Eglise bénéficie bientôt de faveurs et de privilèges. Moins d'un siècle plus tard, le christianisme romain devient religion d'Etat, imposée à tous, tandis que les autres cultes se voient menacés ou prohibés et

médiocre connaissance du latin, cf. E. SEIDL, *Die Jurisprudenz der ägyptischen Provinzialrichter*, *Festschrift Rabel*, II (1954), 256 et s.

1. Communication de l'abbé CHIRAT résumée dans la *Rev. des Et. latines*, XXXIII (1955), 76-77.

2. G. BARDY, *op. cit.*, 45-50.

3. GRUMEL, *L'Illyricum de la mort de Valentinien Ier à la mort de Stilicon*, *Rev. des Et. byzantines*, 1951 ; E. DEMOUGEOT, *Les partages de l'Illyricum à la fin du IVe siècle*, *R.H.*, CXCVIII (1947) 16-31.

4. *Infra*, 403 et s.

que leurs fidèles sont frappés de peines ou de déchéances [1]. Ainsi la tolérance accordée pour la première fois aux chrétiens était bientôt suivie de l'intolérance contre tous ceux qui ne suivaient pas « la foi de l'apôtre Pierre et du pontife Damase » [2].

La fin des persécutions. — La dernière grande persécution avait été celle de Dioclétien, qui voulut obliger les chrétiens à sacrifier aux dieux, sous peine de mort [3]. Elle cessa en principe avec l'abdication de l'empereur (1er mai 305). Mais elle avait été très inégale selon les régions. En Occident, le César de Maximien, Constance Chlore, n'avait pas poursuivi les chrétiens [4]. Devenu Auguste, il arrêta les persécutions dans son gouvernement (Bretagne, Gaules, Espagne). Son César, Sévère, l'imita en Rhétie, Italie et Afrique [5]. Il est peu probable qu'un édit de pacification ait formulé expressément l'abrogation des mesures de Dioclétien, mais en fait les exécutions cessèrent, les prisonniers furent libérés, les églises restituées [6].

En Orient et dans les pays danubiens et balkaniques, au contraire, la persécution continua sous Galère et Maximien Daïa. L'édit de Galère (30 avril 311) y mettra un terme. Pour la première

1. Sur l'histoire de cette période, J. R. PALANQUE, G. BARDY, P. DE LABRIOLLE, *Hist. de l'Eglise* (publiée sous la direction d'Aug. FLICHE et V. MARTIN), III, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose* (Paris, 1945, 539 p.) ; P. DE LABRIOLLE, G. BARDY, L. BRÉHIER, G. DE PLINVAL, *Ibid.*, IV : *De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand* (Paris, 1945, 612 p.) ; LIETZMANN, *Histoire de l'Eglise ancienne*, IV : *L'époque des Pères de l'Eglise jusqu'au Ve siècle* ; A. PIGANIOL, *L'Empire chrétien*, 325-395 (*Hist. générale*, dirigée par GLOTZ, Paris, 1947, XII-446 p.) ; J. ZEILLER, *Vingt ans de recherches sur l'histoire ancienne de l'Eglise*, *Mémorial Marouzeau* (1943), 374-386 ; B. KURTSCHEID (O.F.M.), *Historia Juris canonici*, I : *ab ecclesiae fundatione usque ad Gratianum* (Rome, 1941, XVI-348 p.) ; K. PRÜMM (S.J.), *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* (Freiburg-in-Brisgau, 1943, et Päpstliches Bibelinstitut, Roma, 1954, 921 p.) ; H. E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, I, *Die katholische Kirche* (2e éd., Weimar, 1954, 59-73) ; W. M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, I (Wien, 1953, 106-261).

2. CTh. 16, 1,2 = CJ. 1, 1, 1, 1 (28 févr. 380).

3. Cf. pour l'Afrique, MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, III (1905), 29-39 et pour l'Espagne, V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordoba. A Contribution to the history of Constantine Period* (Washington, 1954), 23-133.

4. Eusèbe, *Vit. Const.* I, 15-17 (éd. HIRKEL, dans les *Griechischen christlichen Schriftsteller*, I, 1902, 15-16).

5. Eusèbe, *Mart. Palest.*, XIII (*Ibid.*, II, 2, 1908, éd. E. Schwartz).

6. Sur le problème historique et juridique des persécutions, la littérature récente est abondante. Elle est indiquée par J. VOGT, *Christenverfolgung* (*Historisch*) et H. LAST, *Christenverfolgung* (*Juristisch*) dans le *Reallexikon für Antike u. Christentum* (1954), 1159-1208 et 1208-1228. Pour la période envisagée ici, cf. G. RICCIOTTI, *L'era dei martiri. Il cristianesimo da Diocleziano a Costantino* (1953), 398 p. ; DE SAINTE CROIX, *Aspects of the « great » Persecution*, *Harward theol. Rev.*, XLVII (1954), 75-113 ; J. VOGT, *Die Zählung der Christenverfolgung im röm. Reich*, *La parola del Passato*, IX (1954), 5-15.

fois, le christianisme était reconnu et toléré, sous réserve de ne pas troubler l'ordre public[1]. L'édit fut peut-être publié au nom des quatre empereurs, mais il émanait de Galère. La cause du revirement de l'empereur, qui devait mourir cinq jours après la promulgation de son édit, reste inconnue. En Occident, l'édit ne fit que légaliser une situation de fait vieille de plusieurs années. Mais en Orient, dans le gouvernement de Maximien (Cilicie, Syrie, Egypte), la persécution continua jusqu'en 313, car Maximien refusa d'observer l'édit[2].

La reconnaissance du christianisme par Constantin. — La tradition chrétienne rattache la conversion de Constantin et ses premières faveurs à l'égard du christianisme à une vision qu'aurait eu l'empereur avant la bataille décisive livrée contre Maxence au pont Milvius, qui devait lui ouvrir Rome et lui assurer la maîtrise de l'Occident (27 oct. 312)[3]. Les divergences entre les récits de Lactance (*de Mort. pers.*, 44, 5-6) et d'Eusèbe (*Vit. Const.*, I, 28-29)[4] ont provoqué de multiples controverses entre historiens sur la valeur et le sens de cette tradition. Nous n'avons pas à les envisager ici, pas plus que celles relatives à la psychologie de l'empereur, à la nature, au degré et à l'évolution de ses convictions religieuses[5]. Seules importent pour nous les conséquences politiques et juridiques de cette conversion.

1. Texte de l'Edit dans Lactance, *De mort. persec.* 34 et trad. grecque dans Eusèbe de Césarée, *H.E.*, VIII, 17. On notera la réserve : « *denuo sint christiani... ita ut ne quid contra disciplinam agent* ». Cf. V. C. de CLERCQ, *op. cit.*, 141-143.

2. Eusèbe, *Mart. palest.*, IX, 2-3. A la demande de Constantin, Maximin Daïa formula à la fin de 312 les principes d'une politique tolérante. Mais il ne les appliqua pas (J. R. PALANQUE, *H.E.*, III, 19-20).

3. H. VON SCHOENBECK, *Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius u. Constantin*, *Klio*, *Beiheft*, 43 (1939).

4. L'attribution de la *Vita* à Eusèbe et la date de l'œuvre restent controversées ; cf. I. DANIELE, *I documenti costantiniani della Vita Constantini di Eusebio di Cesarea* (*Analecta Gregoriana*, XIII, Rome, 1938, XIV-226 p.) et les réserves de J. ZEILLER, *RHE*. 1940, 406-408 ; P. PETIT, *Libanius et la Vita Constantini*, *Historia*, I (1950), 562-582 ; F. VITTINGHOFF, *Eusebius als Verfasser der Vita Constantini*, *Rheinisches Museum für Philologie*, XCVI (1953), 330-373 ; H. GRÉGOIRE, *L'authenticité et l'historicité de la Vita Constantini attribuée à Eusèbe de Césarée*, *Bull. Ac. belge, Classe des lettres et des sc. morales et politiques*, XXXIX (1953) ; J. VOGT, *Die Vita Constantini des Eusebius über den Konflikt zwischen Constantin u. Licinius*, *Historia*, II (1953-1954), 463-471. L'état du problème est présenté dans la communication de JOSI au Xe Congrès des sc. hist. de Rome, 1955 (*Relazioni*, t. VI, 164-165).

5. Un rapport sur ce problème, où sont analysées les théories récentes, a été présenté par J. VOGT au Xe Congrès des sc. hist. (*Relazioni*, t. VI, 733-779) ; ajouter, depuis ce rapport, Hermann DÖRRIES, *Das Selbstzeugnis Kaisers Konstantins*, *Abh. Ak. des Wiss. in Göttingen, Philol.-hist. Kl.*, III. série, nº 34 (1954), 431 p. ; H. KRAFT, *Kaisers Konstantins religiöse Entwicklung* (*Beiträge z. hist. Theologie*, XX, Tübingen, 1955), X, 289 p. ; K. ALAND, *Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins* (*Studia Patristica*, I, 1957, 549-600).

La première fut peut-être le renouvellement par Constantin de l'édit de Galère, afin de le rendre applicable en Italie et en Afrique, anciens domaines de Maxence, comme il l'était déjà dans le gouvernement de Constantin. La *damnatio memoriae* qui avait frappé Maxence avait en effet probablement entraîné l'annulation de tous ses actes, donc de sa promulgation de l'édit de Galère. La victoire de Constantin, due au signe de la Croix, ne pouvait laisser persister cette conséquence défavorable aux chrétiens de la *damnatio memoriae* de son adversaire [1].

Dans le courant de l'hiver 312-313, Constantin prescrit la restitution aux chrétiens des biens confisqués [2]. Il accorde au clergé africain d'importantes libéralités [3]. Au début du printemps 313, il exempte le clergé des *munera civilia* [4].

Mais la mesure la plus célèbre et la plus importante est celle que l'on désigne sous le terme d'édit de Milan. Les études de Seeck, d'H. Grégoire, de J.-R. Palanque semblent avoir démontré qu'il ne faut pas parler d'« édit de Milan » [5]. En décembre 312 [6] ou en février 313, des conférences eurent lieu à Milan entre Constantin et Licinius. Le principe de la reconnaissance du christianisme y fut admis, sans doute sous l'influence de Constantin. Il n'est pas certain qu'il ait été sanctionné par un texte officiel de Constantin pour l'Occident [7]. Mais il était pleinement conforme aux vues de l'empereur et à la politique qu'il suivait en fait. Peut-être était-il dans ces conditions inutile de le formuler.

En Orient, Licinius fit publier à Nicomédie le 13 juin 313 un rescrit, qui, se référant aux conférences de Milan, accordait à chacun la liberté de pratiquer la religion de son choix [8] : *ut dare-*

1. Cf. E. Stein, *Byzant. Zeitsch.* XXXII (1932), 117 ; H. Grégoire, *Byzantion*, VII (1932), 648-649. Nous avons envisagé les conséquences de la *damnatio memoriae* de Maxence dans les *Studi in onore di S. Solazzi* (Naples, 1948), *Constantin, restaurateur de l'ordre*, et le problème de la *damnatio memoriae* en général a été étudié par G. Sautel, *Usurpations du pouvoir impérial dans le monde romain et « rescissio actorum »*, *Studi in onore di P. de Francisci*, III (1955), 463-491.

2. Eusèbe, *H.E.*, X, 5, 15-17.

3. Eusèbe, *H.E.*, X, 6, 1-3 (lettres de Constantin à l'évêque de Carthage, Cécilien).

4. Eusèbe, *H.E.*, X, 7, 1-2 ; CTh. 16, 2, 2 et 1 (21 et 31 oct. 313).

5. J. R. Palanque, *Hist. de l'Eglise*, III, 23-24 ; Plöchl, *KR.*, 39 ; Feine, *KRG.*, 62.

6. Selon Maurillo Adriani, *Studi romani*, II (1954), 20-32, suivi par G. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres* (1956), 263, n. 34.

7. Tout dépend de la date attribuée à la lettre au proconsul d'Afrique, lui prescrivant de restituer les biens d'Eglise (Eusèbe, *H.E.*, X, 5, 15-17). Si elle est de janvier, elle est antérieure aux conférences de Milan (du moins si on leur conserve la date traditionnelle de février 313) et ne traduit que les intentions de Constantin. Si elle est de février, elle en est contemporaine et peut en refléter l'esprit.

8. Texte dans Lactance, *De mort. pers.* ch. 48. Eusèbe (*H.E.*, X, 5, 2-15) donne la traduction grecque. Les deux textes se recoupent. Celui d'Eusèbe ajoute un préambule, qui fait allusion à la liberté religieuse accordée sous certaines réserves

mus et christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset. Le christianisme était donc mis sur le même rang que les autres cultes, sans les restrictions posées par Galère, mais sans bénéficier d'un statut privilégié. Le rescrit ajoutait que les immeubles confisqués seraient restitués aux chrétiens. Si, parmi ces biens, certains avaient été acquis par des particuliers, à titre onéreux ou à titre gratuit, les acquéreurs devaient être indemnisés par l'Etat. Il était spécifié que la restitution était faite aux églises, non aux individus. La personnalité juridique des églises (épiscopales) et leur capacité patrimoniale étaient par là même affirmées.

La liberté religieuse ainsi consacrée était tout ce que souhaitaient les chrétiens [1]. Mais bientôt Constantin fait pencher la balance en leur faveur. La juridiction épiscopale obtient un statut privilégié dès 318 [2] ; les communautés chrétiennes reçoivent le droit d'être gratifiées de libéralités entre vifs ou à cause de mort [3] ; l'affranchissement *in ecclesia* est reconnu [4]. Les faveurs se multiplient dans les années suivantes, tandis que l'influence du christianisme sur la législation impériale se fait plus sensible [5]. Après la victoire sur Licinius, Constantin promulgue en Orient deux édits, qui garantissent aux païens l'exercice de leur religion. Si, pour le fond, leurs dispositions sont analogues à celles de 312-313, la forme atteste le chemin parcouru. Les édits contiennent une profession de foi chrétienne, le paganisme n'est plus que toléré. L'égalité entre les cultes est rompue [6].

avant 313 (il s'agit de l'Edit de Galère). Sur le préambule, cf. SAUMAGNE, *Du mot* αἷρεσις *dans l'Edit licinien de l'année* 313, *Theol. Zeitsch.*, X (1954), 376-387, et sur le texte dans son ensemble, H. NESSELHAUF, *Das Toleranzgesetz des Licinius*, *Hist. Jb.*, 74 (1955).

1. Elle correspond au vœu de Lactance, peut avant la victoire du Pont Milvius (*Epit. divin. Inst.*, XLIX, 1-4).

2. CTh. 1, 27, 1.

3. CTh. 16, 2, 4 (321).

4. CTh. 4, 7, 1 = CJ. 1, 13, 2 (321) ; CJ. 1, 13, 1 (323, d'après SEECK, *Regesten der Kaiser u. Päpste*, 88).

5. Nous avons étudié cette *législation religieuse de Constantin* dans la *RHEF*. XXXIII (1947), 25-61 ; cf. également VAN DE CASTEELE (S.J.), *Indices d'une mentalité chrétienne dans la législation civile de Constantin*, *Lettres d'Humanité*, XIV (1955), 65-90 ; A. EHRHARDT, *Constantin d. Gr. Religionspolitik u. Gesetzgebung*, *ZSSt., Rom. Abt.*, 1955, 127-190 ; IDEM, *Some aspects of Constantine's Legislation*, *Studia Patristica*, II (Berlin, 1957). — Sur l'évolution de Constantin en faveur du christianisme, A. ALFÖLDI, *The conversion of Constantine and pagan Rom* (Oxford, 1948, 140 p.) ; J. MOREAU, *Zur Religionspolitik Konstantins des Grossen*, *Ann. Univ. Sarraviensis*, 1952 ; J. VOGT, *V° Constantin der Grosse*, *Reallexikon für Antike u. Christentum* (1955-1956), 306 et s. ; J. STRAUB, *Kaiser Konstantin als* ἐπίσκοπος τῶν ἐκτὸς (*Studia Patristica*, I, 1957, 678-695).

6. Textes des deux Edits dans Eusèbe, *Vita Constantini*, II, 24-42 et 48-60 ; cf. A. ALFÖLDI, *op. cit.*, 88 ; V. C. DE CLERCQ, *op. cit.*, 177 et 187-188.

L'évolution au cours du IVe siècle. — On n'a pas à suivre ici en détail la politique religieuse des successeurs de Constantin. Ses manifestations législatives seront indiquées dans les chapitres suivants. Seule doit être marquée la ligne générale d'une évolution qui fut complexe.

Plus encore que leur père, les fils de Constantin interviennent dans la vie de l'Eglise, favorisant le clergé, s'en prenant aux païens et aux juifs. L'arien Constance, seul empereur de 353 à 361, domine les conciles, terrorise les évêques orthodoxes, exile le pape Libère[1]. Il aurait déclaré « ce que je veux, je l'appelle canon »[2].

Son successeur, Julien (361-363) affiche d'abord une politique libérale[3], rappelle les exilés, restitue les biens. La même attitude est observée à l'égard des hérétiques. En Afrique, les mesures de Constance contre les donatistes sont rapportées. Le paganisme retrouve sa pleine liberté. Des chrétiens furent parfois victimes des réactions populaires de païens qui se sentent à nouveau soutenus par l'empereur. Si Julien ne prescrivit pas officiellement la persécution, si même il en condamna le principe[4], il abroge les mesures d'exceptionnelles faveurs accordées aux chrétiens par ses prédécesseurs. Par des mesures indirectes, il atteint les chrétiens[5].

Jovien, chrétien, rendit leurs privilèges à ses coréligionnaires[6]. Peut-être prescrivit-il la cessation des sacrifices païens et la fermeture des temples[7]. Mais il n'est pas certain que cette mesure ait été observée. Le vent d'ailleurs était à la tolérance. Thémistios en faisait le thème de son discours à l'empereur en janvier 364 et Jovien déclarait : « Je hais les disputes et j'honore la concorde et ceux qui la procurent »[8].

La tolérance, affichée pendant les quelques mois du règne de Jovien (juin 363-févr. 364), est reprise par son successeur Valentinien I, chrétien orthodoxe, mais soldat peu au fait des contro-

1. Apogée de la politique de « Zwangsunion », cf. E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, I (1930), 190 ; sur la politique de Constance, G. Bardy, *Hist. de l'Eglise*, III, 138-176.
2. Hilaire, *Hist. Arian. ad mon*, ch. 33.
3. Ammien Marcellin, XXII, 5, 3.
4. *Ep.* 83 (éd. Bidez).
5. *Infra*, 642-643.
6. CTh. 13, 3, 6 (11 janv. 364), Sozom., *H.E*, VI, 3.
7. Libanius, *Ep.* 1147 ; Socrate, *H.E.*, III, 24 (*PG.* 67, 450). Sur la valeur discutable de ce témoignage, cf. Geffken, *Ausgang... des Heidentums*, 140. Cependant une constitution du 4 février 364 (*sic* Mommsen et Seeck, mais voir Piganiol, *L'Empire chrétien*, 148, n. 136) prescrit la confiscation des temples (CTh., 10, 1, 8).
8. Socrate, *H.E.*, III, 25 (*PG.* 67, 452).

verses théologiques, il souhaite ne pas se mêler aux débats[1]. Mais peu à peu il favorise les chrétiens[2]. Cependant, en Orient, son frère Valens, acquis à l'arianisme, poursuit la politique de Constance, intervient dans les affaires ecclésiastiques, persécute les orthodoxes[3].

Comme son père Valentinien I, c'est la tolérance que veut pratiquer Gratien au début de son règne (375-383)[4]. Après le désastre d'Andrinople (9 août 378) et la disparition de Valens, Gratien proclame la liberté religieuse, rappelle les exilés, tolère les sectes dissidentes (sauf les Manichéens, les Photiniens et les Eunoméens, qui feront presque toujours l'objet de rigueurs spéciales)[5].

Mais au cours de 379, probablement sous l'influence de saint Ambroise[6], Gratien abandonne la neutralité. Les hérésies sont condamnées[7]. L'empereur renonce au titre de *Pontifex Maximus* (379 ou 382)[8], fait retirer de la salle du Sénat l'autel de la Victoire (382).

En Orient, Théodose I (379-395) promulguait le 28 février 380, le célèbre Edit de Thessalonique[9], qui imposait à tous la foi romaine et portait à l'égard des autres religions une condamnation de principe[10].

1. Sozom., *H.E.*, VI, 6 (*PG.* 67, 1369). Invité à convoquer un concile au début de son règne, il déclare « Je suis un laïc et je n'ai pas à m'occuper de ces questions. Que les prêtres, que cela regarde, s'assemblent entre eux où il leur plaira ». Ammien Marcellin, XXX, 9, 5, affirme sa neutralité. Une constitution, prohibant l'usage « abusif » de l'haruspicine, fait allusion à des lois en faveur de la liberté de religion, promulguées au début du règne (CTh. 9, 16, 9 ; 371) ; cf. A. Piganiol, *L'empire chrétien*, 190-191.

2. Biondo Biondi, *Il diritto romano cristiano* I (1953), 288-291.

3. A. Piganiol, *L'empire chrétien*, 161-165 ; G. Bardy, *Hist. de l'Eglise*, III, 246-275.

4. Sur la politique religieuse de Gratien cf. M. Fortina, *L'imperatore Graziano* (Torino, 1953, 181-251) ; Glaesener, *L'empereur Gratien et saint Ambroise*, *RHE*. 52 (1957), 466-488.

5. Socrate, *H.E.* V, 2, 1 ; Sozom., *H.E.*, VII, 1,3 ; cf. l'allusion de CTh. 16, 5, 5 (379). Le rappel des orthodoxes avait déjà été prescrit par Valens à la fin de 377 (Piganiol, *op. cit.*, 165). Mais il est probable que la mesure n'avait pas été pleinement appliquée.

6. J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain* (Paris, 1933), 65. On a songé aussi à l'influence de Théodose ou à celle de Damase (Piganiol, *op. cit.*, 225).

7. CTh. 16, 5, 5 (3 août 379) et 16, 5, 4 (22 avril 380, pour cette date, cf. J. R. Palanque, *Sur la date d'une loi de Gratien contre l'hérésie*, *RH.*, CLVIII, 1931, 87-90).

8. En faveur de 382, J. R. Palanque, *L'empereur Gratien et le grand pontificat païen*, *Byzantion*, 1933 ; Idem, *Saint Ambroise*, 43 n. 13 et 117.

9. CTh. 16, 1, 2 = CJ. 1, 1, 1. La loi émane de Théodose. Mais elle est conforme à l'attitude de Gratien. Fut-elle prise d'accord par les deux empereurs et rendue applicable à tout l'empire ? (en faveur de l'affirmative, Biondo Biondi, *op. cit.*, I, 304).

10. W. Ensslin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Grossen* (1953)

La conjonction de ces mesures marque une étape essentielle pour l'histoire de la société chrétienne dans l'Empire romain. Elles rompent définitivement avec la politique de tolérance et de neutralité. Elles annoncent et justifient les constitutions qui, à partir de cette date, atteindront hérétiques, juifs et païens [1]. Pour la première fois dans l'histoire, le christianisme romain était proclamé religion d'Etat. Quelques années plus tard, la pénitence infligée à Théodose par saint Ambroise (Noël 390) marque, sinon une prétention des autorités ecclésiastiques à imposer leur politique, du moins celle de juger l'attitude politique du prince [2]. On mesure le chemin parcouru depuis l'avènement de Constantin.

L'alliance qui se fortifiait ainsi entre les autorités ecclésiastiques et les empereurs domine l'histoire de notre période. On aura, chemin faisant, à en relever les témoignages nombreux. Mais il convient d'abord d'en définir certains aspects et d'en marquer les conséquences essentielles : l'appui accordé par l'empereur aux demandes de la hiérarchie ecclésiastique ou des conciles, l'intégration des chrétiens dans l'Empire.

II. — L'appui impérial.

A plusieurs reprises et dans des domaines très divers, les autorités ecclésiastiques firent appel à l'aide séculière. A côté de ces interventions, de nombreuses constitutions impériales relatives à la discipline ou rendant obligatoires comme lois d'Etat des prescriptions ecclésiastiques témoignent de l'appui que l'empereur apporta à l'Eglise.

I. — *Appels de l'Eglise et interventions impériales.* — Sans entrer ici dans des détails qui conduiraient à retracer toute l'histoire de l'Eglise aux IVe et Ve siècles, nous n'envisagerons que les principales occasions où l'Eglise eut recours à l'autorité séculière [3].

étudie la psychologie de Théodose et montre comment en se considérant empereur par la grâce divine et conscient de sa responsabilité d'empereur chrétien devant Dieu, il s'autorise à intervenir en matière dogmatique.

1. Sur la législation de Gratien en faveur du christianisme, cf. BIONDO BIONDI, *op. cit.*, 297 et s.

2. J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, 208-210 et 232 et s. Sur le sens de la pénitence de Milan, W. ENSSLIN, *op. cit.*, 73-75, qui montre qu'elle ne fut pas alors considérée comme une victoire de l'Eglise sur l'Etat.

3. Le rôle de l'empereur dans la tenue des conciles sera envisagé plus loin, ainsi que les interventions d'Honorius et de Symmaque lors de l'élection du pape Boniface

1° Les unes se rencontrent à propos de questions disciplinaires. Le concile d'Antioche (c. 11) prévoit un recours à l'empereur de la part d'évêque ou de clerc excommuniés. Il exige toutefois une autorisation préalable des comprovinciaux et du métropolitain. Sous prétexte de requêtes au prince, les évêques font à la Cour de trop fréquents voyages. La législation canonique tentera, sans grand succès semble-t-il, d'en réduire les occasions [1].

Parfois même c'est à propos du dogme que les évêques sollicitent l'appui impérial. Des exemples nombreux pourraient en être donnés, pour une période où les conflits théologiques ont si profondément marqué la vie de l'Eglise.

Dans d'autres cas enfin l'empereur est invité à fournir son appui à la juridiction ecclésiastique, pour assurer la comparution d'évêques [2] ou l'exécution de sentences conciliaires [3]. Les conciles de Carthage demanderont fréquemment à l'empereur d'intervenir en matière disciplinaire [4]. En 405 Honorius, invoquant une loi de Gratien, décide l'expulsion des clercs condamnés ou perturbateurs de l'ordre [5]. Un peu plus tard, il s'empare de clercs dégradés pour fournir de nouvelles recrues aux curies dépeuplées [6].

En principe l'empereur et ses fonctionnaires n'ont qu'un rôle d'exécution de sentences auxquelles ils n'ont pas participé et dont ils n'ont pas à vérifier le bien-fondé. Ils fournissent à l'Eglise le secours de ces agents d'autorité qui lui font défaut pour assurer l'exécution de ses décisions.

Honorius le précise encore dans une lettre de 419 [7]. En pres-

(419) (*Avellana*, 14 à 36) ou les lettres de celui-ci demandant à l'empereur d'intervenir dans l'élection de son successeur (*Avellana*, 37 reproduit au Décret de Gratien, D. 97, c. 1 et 2).

1. *Infra*, 348-349.

2. Anastase, évêque de Thessalonique et vicaire d'Illyricum a fait appel au préfet d'Illyricum et à ses agents pour assurer la comparution du métropolitain d'Epire, Atticus de Nicopolis, ce que lui reproche saint Léon (*Ep.* 14, 1, P. L. 54, 670, début de 446).

3. A la demande du Concile d'Aquilée (381), et en fait de saint Ambroise (Ambr., *Ep.* X), Gratien charge son préfet du prétoire de faire exécuter les sentences de déposition prononcées par le concile contre les deux évêques ariens Palladius et Secundianus (Ambr., *Ep.* XII). Il était également invité à chasser de Rome les Ursiniens (Ambr., *Ep.* XI : cf. J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise*, 90-97). Quelques années auparavant, Valentinien I avait été sollicité de faire exécuter la sentence du concile de 372, qui avait déposé l'évêque arien Auxence de Milan ; mais il s'y refusa. En 408, l'empereur prescrit de façon générale aux agents des gouverneurs d'assurer l'exécution des sentences épiscopales (CJ. 1, 4, 8).

4. *Cf.* les textes de divers conciles de Carthage qui figurent au *Codex ecc. afr.*, c. 58 à 63 ; 75 ; 82 ; 84 ; 93 ; 96 ; 102 ; 106 (BRUNS, I, 170 et s.).

5. CTh. 16, 2, 35 = CJ. 1, 3, 14 = Sirmond 2.

6. Honorius, CTh. 16, 2, 39 = Sirmond 9 ; 27 nov. 408.

7. MANSI, *op. cit.*, IV, 446.

crivant l'expulsion de Rome de Pélage et de Célestius, il n'a fait qu'appliquer la sentence pontificale : *secuta est clementia nostra iudicium sanctitatis tuae.* Semblables interventions, surtout lorsqu'il s'agissait de questions dogmatiques, n'étaient pas sans danger. Si l'Eglise trouvait dans le « bras séculier », la force qui lui faisait défaut pour assurer le respect de ses sentences, elle incitait l'empereur à intervenir dans un domaine où il n'avait pas compétence. L'attitude de Constance à l'égard de Libère, celle de Justinien envers Silvestre ou Vigile montreront où pouvait conduire semblable politique[1].

2° L'intervention impériale ne s'est en effet pas limitée à la vie disciplinaire[2]. Elle fut aussi provoquée par les clercs et acceptée par le prince en matière juridictionnelle. L'exemple avait été donné par les donatistes, qui, dès 313, demandèrent l'arbitrage impérial[3]. Il sera largement suivi aux cours des IVe et Ve siècles, tant par les orthodoxes que par les hérétiques. Après sa condamnation par le concile de Tyr (335), Athanase s'adresse à Constantin pour faire réformer la sentence. S'il obtint l'audience impériale, celle-ci ne lui évita pas finalement l'exil de Trèves[4].

L'empereur n'accepte pas toujours l'appel qui lui est adressé. C'est ainsi que l'évêque Chronopius, condamné par soixante dix de ses pairs, se vit non seulement refuser l'accès du tribunal séculier, mais en plus infliger une lourde amende pour avoir tenté de suspendre par une *provocatio*, les effets d'un jugement *a quo non oportuit provocare*[5].

La manifestation la plus éclatante de ces recours à la juridiction impériale est sans doute offerte par le c. 11 du concile de Rome de 378[6]. Déjà à la suite des accusations portées par un juif converti et apostat, Isaac, contre Damase, le vicaire de Rome

1. Biondo Biondi, (*op. cit.*, I, 410-417) tend à considérer que le pouvoir séculier s'en est tenu à son rôle de simple exécuteur des décisions ecclésiastiques.
2. Les exemples cités ci-dessus ne sont pas limitatifs. On pourrait encore citer le contrôle de l'asile (CTh. 9, 45, 4 = CJ. 1, 12, 3 ; Théodose II, 431) ou la police des églises (CJ., 1,12,5 ; 451).
3. Optat, I. 22.
4. Socrate, *H.E.*, I, 34 (*PG.* 67, 168) ; Sozomène, *H.E.*, III, 10 et 11 (*PG.* 67, 1058 et s.) ; Athanase, *Apol. contra Arianos*, 86 et 87.
5. CTh. 11, 36, 20 (369). Le texte soulève de nombreuses difficultés, cf. Biondo Biondi, *op. cit.*, I, 429-430. Le destinataire n'est pas, comme le dit l'inscription, un préfet de la ville, mais un proconsul d'Afrique (Palanque, *Saint Ambroise*, 37, n. 46, à la suite de Seeck). Le texte prend au CJ. 1, 4, 2 une toute autre valeur, alors que l'*Interpretatio*, dans la loi des Wisigoths, lui conserve sa portée première, l'interdiction d'appeler au prince contre une sentence ecclésiastique régulière.
6. Mansi, *op. cit.*, III, 624.

avait engagé des poursuites et l'empereur, à la demande d'un clerc, s'était saisi de l'affaire et avait reconnu l'innocence du pape [1]. Prévoyant de nouvelles poursuites, le concile de 378 autorise le pape, s'il ne peut obtenir satisfaction devant une assemblée ecclésiastique, à se défendre devant le tribunal impérial.

Ce texte ne paraît pas avoir reçu d'application et Gratien lui-même, dans sa réponse aux requêtes pontificales, n'y fait pas allusion [2].

3° Le pontificat de Léon le Grand, qui marque cependant un indéniable progrès de l'autorité du successeur de Pierre, n'en offre pas moins de nombreux exemples de recours du pape à l'empereur. La Novelle 18 de Valentinien III (19 juin 445) appuie l'action pontificale contre les Manichéens. Ce n'est pas une mesure exceptionnelle, car on verra, à propos de la lutte contre l'hérésie, combien l'Eglise y fut tributaire de la législation impériale [3]. Quelques semaines plus tard, Valentinien III confirmait les décisions du concile romain contre Hilaire d'Arles dans une constitution à Aétius [4]. Cette constitution, qui contient une reconnaissance formelle de la primauté romaine, déclare que la sentence pontificale n'avait pas besoin de l'appui impérial : « *Erat quidem ipsa sententia per Gallias sine imperiali sanctione valitura. Quid enim tanti pontificis auctoritati in ecclesiis non liceret* ? ». Mais l'empereur tient cependant à confirmer la sentence et précise qu'à s'insurger contre les décisions pontificales *fides et reverentia nostri violetur imperii*. Une disposition plus concrète oblige les gouverneurs de province à assurer, au besoin par la contrainte, la comparution des évêques cités devant le pape.

Un dernier exemple célèbre des recours de Léon à l'autorité impériale est offert par les requêtes en faveur de la réunion d'un concile à la suite du brigandage d'Ephèse. En octobre 449, le pape implore Théodose II « avec des larmes » de réunir un concile [5]. Il fait appuyer sa demande par l'impératrice Pulchérie [6],

1. CASPAR, *op. cit.*, 203-205.
2. *Ep. Ordinariorum*, *Avellana*, XIII (*CSEL.*, 35, I, 54-58).
3. E. H. KADEN, *Die Edikte gegen die Manichäer, Festschrift Lewald*, (Bâle, 1953), 55-68.
4. Novelle 17 (8 juillet 445). Le texte figure également dans les lettres de Léon Ier sous le n° 11. Ce texte célèbre a fait l'objet d'abondants commentaires, cf., en dernier lieu, W. ENSSLIN, *Valentinians III Novelle XVII u. XVIII von 445, ZSSt., Rom. Abt.* 1937, 367-378.
5. *Ep.* 43, cf. *Ep.* 44 (20 juin 449) (*PL.* 54, 821 et 827).
6. *Ep.* 45 (*Pl.* 54, 833).

puis renouvelle la requête à l'empereur à Noël 449 [1]. Il obtient de Valentinien III qu'il appuie sa demande lors du voyage de Théodose à Rome en février 450 [2]. Il fait intervenir la tante de Théodose, Gallia Placidia et la fille de l'empereur, Eudoxia, femme de Valentinien III [3]. Pulchérie [4], le clergé de Constantinople [5], celui de Gaule [6] sont encore sollicités. Toutes ces démarches attestent le prix que le pape attachait à la réunion du concile, combien aussi le concours impérial était nécessaire pour y parvenir [7].

II. — *La législation impériale en matière ecclésiastique.* — L'apport du droit séculier à l'organisation de la société ecclésiastique est si considérable que nous aurons à le signaler presque pour chaque question. Il convient ici d'en préciser simplement l'objet et la nature.

Cette législation commence dès Constantin. C'est elle qui établit le statut privilégié de l'Eglise ; concession d'immunités aux clercs, octroi d'une large capacité patrimoniale aux églises, reconnaissance officielle de la juridiction ecclésiastique, etc. Les successeurs de Constantin confirment et élargissent cette politique. Mais aux faveurs dont jouit l'Eglise romaine, répondent désormais les mesures d'hostilité qui peu à peu frappent les autres cultes. L'ampleur de cette législation deviendra considérable surtout à partir de l'Edit de Thessalonique avec Gratien, Théodose I, Honorius [8]. En effet, l'édit considère comme sacrilège toute violation de la loi divine provoquée par l'ignorance ou la négligence [9] ; le sacrilège étant puni par les tribunaux séculiers, des sanctions séculières vont désormais frapper les manquements à la loi religieuse [10].

Cette législation séculière soulève un problème que l'on doit

1. *Ep.* 54 (*PL.* 54, 855).
2. *Ep.* 55, de Valentinien III à Théodose (*PL.* 54, 858).
3. *Ep.* 56 et 57 (*PL.* 54, 859 et 861).
4. *Ep.* 60 (*PL.* 54, 875).
5. *Ep.* 59 (*PL.* 54, 865).
6. Lettre des évêques gaulois, dans les lettres de saint Léon, *Ep.* 99 (*PL.*54, 966) ; cf. encore les lettres du pape à l'empereur Léon, *Ep.* 145, 148, 164, 11 juillet, 1er sept. 457 et 17 août 458 (*PL.* 54, 1113, 1117, 1148).
7. K. Voigt, *Leo d. Gr. u. das oström. Kaisertum*, *Z.K.G.*, 1928.
8. 14 lois d'Honorius entre 395 et 416 en faveur des chrétiens romains, auxquelles il faut ajouter celles contre les hérétiques, les païens et les juifs.
9. CTh. 16, 2, 25 = CJ. 9,29, 1 (fragment de l'édit de Thessalonique).
10. Par ex., CTh. 16, 2, 41 (412) ; CJ. 1,8,1 (427) ; 1, 3, 30 (469) qui punit la simonie des peines de la lèse-majesté. Le texte est reproduit au Décret de Gratien, C. 15, qu. 3, c. 4.

poser dès cette introduction, mais qui ne pourra être pleinement éclairé qu'au cours de ce livre. Pourquoi et à quel titre les empereurs sont-ils intervenus si activement pour réglementer des questions de discipline ou même de foi[1] ? Comment se sont-ils considérés comme autorisés à assortir parfois leurs prescriptions de sanctions religieuses[2] ? Est-ce manifestation de césaropapisme, tentative de soumettre la société religieuse à la législation séculière, prétention de considérer l'Eglise comme un service public relevant de la toute puissance du prince ? On l'a soutenu et on a cru trouver l'expression de cette conception dans le maintien au *Digeste* d'un fragment des *Institutiones Ulpiani* : « *Publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit* »[3]. N'est-ce au contraire que le signe d'une collaboration entre deux sociétés qui distinguent leurs domaines et leurs fins, mais qui constatent l'aide qu'elles se peuvent mutuellement apporter[4] ? Certains empereurs eurent-ils le sentiment d'une mission et d'une responsabilité en tant que chrétien, qui leur interdisaient de se désintéresser des besoins de la société ecclésiastique ? La place considérable laissée à la législation séculière ne tient-elle pas, pour partie du moins, au faible développement de la législation pontificale, à l'attention assez limitée que les grands conciles, accaparés par les querelles théologiques, ont portée aux questions disciplinaires[5], à l'impossibilité pratique où étaient les papes et les conciles d'assurer efficacement et par eux-même la diffusion de leurs prescriptions, et par conséquent à des nécessités de fait plus qu'à des attitudes de principe ? Quelle fut enfin la part de l'événement[6] ?

Seule l'étude de la société ecclésiastique, de ses relations avec le pouvoir séculier, des doctrines patristiques sur la mission du prince et ses rapports avec les autorités religieuses permettra de choisir entre ces diverses explications ou de les concilier.

III. — *Réception du droit de l'Eglise dans le droit séculier.* — Les empereurs ne se sont pas contentés de légiférer en matière

1. Cf. les titres « *ne sanctum baptisma iteretur* » du CTh. 16,6 et du CJ. 1, 6.
2. Déposition de l'évêque ou dégradation du clerc, par exemple.
3. HINSCHIUS, *System des kath. Kirchenrechts*, III, 671 ; SAVAGNONE, *Studi sul diritto romano ecclesiastico*, *Annali di Palermo*, XIV (1929), 29-30.
4. *Sic* BIONDO BIONDI, *op. cit.*, I, 395-401.
5. Les canons disciplinaires sont le plus souvent l'œuvre de conciles locaux ou régionaux, par exemple, ceux d'Elvire, de Sardique, l'admirable série africaine, quelques conciles gaulois.
6. Constantin fut amené par la crise donatiste à des interventions qui constitueront de dangereux précédents.

ecclésiastique, apportant ainsi un appréciable complément à une législation canonique encore fort modeste. Ils ont repris dans certaines constitutions des dispositions édictées par l'Eglise. Celles-ci s'imposaient désormais à un double titre, comme prescriptions religieuses et comme lois de l'Etat. Une double sanction pouvait réprimer leur violation.

Plus que la législation pontificale, fort peu développée avant le milieu du ve siècle, ce sont les canons conciliaires qui ont été repris par les constitutions. Au CTh. on trouve des références expresses à quatre conciles, Nicée[1], Ephèse (431)[2], Rimini et Constantinople (381)[3]. Une référence aux quatre premiers conciles œcuméniques se trouve dans la constitution de Marcien, condamnant les partisans d'Eutychès[4]. Théodose II prescrit au préfet du prétoire d'Italie de faire observer « les anciens canons ecclésiastiques »[5].

En dehors de ces références formelles, la législation conciliaire inspire parfois les constitutions impériales de caractère ecclésiastique[6]. Justinien met les décisions des quatre premiers conciles oecuméniques au rang des Ecritures et déclare observer les autres dispositions conciliaires comme des lois[7].

L'intérêt de cette réception n'est pas seulement dans l'autorité nouvelle qu'elle donne à la disposition conciliaire. Lorsqu'il s'agit de dispositions de caractère local, leur incorporation dans le droit séculier leur assure application au moins dans toute la *pars* gouvernée par l'empereur qui prend la constitution et même dans tout l'empire, si la constitution est recueillie par les codes.

L'appel des constitutions impériales aux « canons »[8] se réfère essentiellement aux dispositions conciliaires. L'omission des *decreta* s'explique facilement. Jusqu'à Léon le Grand, ils sont

1. CTh. 16, 1, 3 (381, Théodose Ier).
2. CTh. 16, 5, 66 (435, Théodose II).
3. CTh. 16, 1, 4 (386, Valentinien II).
4. CJ. 1, 5, 8 (455).
5. CTh, 16, 2, 45 = CJ. 1, 2, 6 (421).
6. L'exonération de la tutelle pour les clercs, prévue par les conciles africains dès le IIIe siècle, est peut-être incluse dans l'exonération des *munera* formulée par Constantin en 313 (CTh. 16, 2, 2) et se trouve, en tous cas, formellement exprimée par Justinien, CJ. 1, 3, 51 (531). Cf. Fr. Lardone, *Il diritto romano e i concilii*, *Acta congressus juridici intern.* II, 103-122 ; Savagnone, *op. cit.*, 117 ; J. V. Salazar Arias, *Dogmas y canones de la Iglesia en el Derecho romano* (Madrid, 1954), 358 p.
7. Novelle 131, 1 ; 545.
8. L. Wenger, *Canon in den röm. Rechtsquellen u. in den Papyri*, *Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl.* 220 *Band*, 2 *Abh.* (1942), 194 p., et *Uber Canon u. Regula in den röm. Rechtsquellen*, *ZSSt., Kan. Abt.*, 1943, 495-506.

peu nombreux. Et ce pontificat (440-461) correspond précisément à l'arrêt de la législation impériale en Occident. En Orient, les relations souvent difficiles entre papes et empereurs ne favorisent pas d'abondants emprunts séculiers aux décrétales.

Mais il faut souligner que la patristique, dont les IVe et Ve siècles verront le plein épanouissement et qui fournira par la suite une importante contribution aux collections canoniques, ne figure jamais dans les constitutions impériales. Pour leurs contemporains, l'opinion des Pères ne pouvait avoir le caractère de prescription légale [1].

III. — L'intégration des chrétiens dans l'Empire [2].

Déjà à l'époque des persécutions, les chrétiens affirmaient leur fidélité à la société dans laquelle ils vivaient, leur obéissance au prince, sous réserve de la primauté de la loi religieuse, leur respect des structures étatiques. Le thème est fréquent chez les apologistes des second et troisième siècles, appliqués à réfuter les griefs des païens, pour qui les chrétiens seraient des étrangers dans l'Empire, parfois des ennemis [3]. Reconnus, tolérés et bientôt favorisés, les chrétiens se devaient d'accepter encore plus facilement tout ce qui n'était pas en contradiction formelle avec la foi et la morale nouvelle. Optat de Milève n'ira-t-il pas jusqu'à écrire, pour légitimer la participation séculière à la lutte contre le donatisme : « *Non respublica est in ecclesia, sed ecclesia in re publica* » [4].

1. Cf. *infra*, p. 48-49.

2. G. BARDY, *Chrétiens et Païens à la fin du IVe siècle*, *L'année théologique*, 1943, 457-503 ; IDEM, *L'Eglise et les derniers Romains*, (Paris, 1948), 356 p. Selon G. GIGLI (*La crisi dell'impero romano*, Palerme, 1947, 310 p.), les chrétiens seraient des citoyens fidèles, mais la nouveauté profonde de leur morale provoquerait des conflits avec l'Empire. Au contraire, CASAVOLA (*Le politiche dei Cristiani pregiustinianei*, *Labeo*, 1, 1955, 56-57) estime que l'esprit de révolte de l'époque des persécutions persiste dans l'Empire des IVe et Ve siècles. Il en donne pour seule preuve les exhortations des Pères à l'obéissance, qui, selon lui, auraient été provoquées par la nécessité de refréner ces tendances.

3. Cf. par exemple, la lettre à Diognète, c. 5 (J. QUASTEN, *Introduction aux Pères de l'Eglise*, I, trad. fr. 1955, 283) ; Saint Justin, *Apol.* II, c. 2 (*PG.* VI, 444) ; Athénagore, *Legatio pro christianis*, C. 33 ; Tertullien, *Apol.* C. 42. Sur cette attitude, G. BARDY, *La conversion au christianisme*, 211 et s. Sur la terminologie très variée qui sert à désigner les chrétiens, cf. H. KARPP, Vo *Christennamen*, *Reallexikon für Antike u. Christentum* (1954), 1114-1138.

4. *De schismate Donatistarum*, III, 3 (*CSEL.* 26, 74). La suite du texte montre qu'Optat veut opposer l'ordre qu'assure l'Empire à l'insécurité barbare : « *et sacerdotia sancta sunt et pudicitia et virginitas, quae in barbaris gentibus non sunt et, si essent, tuta esse non possent* » ; cf. Paul OROSE, *Hist. adv. paganos*, VI, 1 (*CSEL.* 5. 349 et s.), spécialement VI, 1, 8 : *Inter cives romanos... tuta libertas.*

On envisagera plus loin l'attitude des chrétiens à l'égard de l'Etat, les doctrines patristiques sur la légitimité du pouvoir séculier et l'obéissance qui lui est due. Mais il faut dès maintenant indiquer la portée de cette solidarité du christianisme et de l'Empire[1].

Elle se marque dans l'attitude à l'égard de la société romaine, dans les emprunts à la pensée antique, dans le sentiment d'une communauté de destin. Mais elle a aussi un aspect juridique et se traduit par des influences et des échanges entre le droit romain et celui de l'Eglise.

1° *Les chrétiens et la société romaine.* — Tenir l'Eglise et la société romaine pour deux groupes parfois affrontés et pour le moins distants serait schématiser, substituer à la réalité vivante l'entité abstraite, trahir la complexité des phénomènes sociaux.

Eglise et Société sont faites des mêmes hommes. L'appartenance à la première n'exclut pas la fidélité à la seconde. Entrant dans l'Eglise, les chrétiens, même les clercs, ne rompent pas tout lien avec le monde laïc. Ils conservent traditions, modes de penser, genre de vie, que leur a transmis l'héritage antique. Nous verons comment ils ont fait bénéficier la jeune société ecclésiastique de certaines structures transposables dans le monde chrétien. Assouplissant parfois des positions de principes rigoureuses, ils tolèrent l'esclavage, bien qu'ils affirment la liberté des enfants de Dieu. Ils acceptent le service militaire, alors qu'ils condamnent l'effusion du sang[2]. Ils reconnaissent le droit de propriété, bien qu'il repose parfois sur l'injustice.

2° *L'héritage intellectuel.* — Les chrétiens ne condamnent pas en bloc la culture classique. Le vocabulaire païen des religions à mystères sera employé à propos de l'arcane, lorsqu'au IVe siècle tout risque d'équivoque aura disparu[3]. Des contes odysséens, tel celui d'Ulysse échappant aux sirènes, sont cités par les auteurs chrétiens de Clément d'Alexandrie à saint Ambroise, saint Jérôme, Maxime de Turin. Des sarcophages ornés de reliefs mythologiques servent aux chrétiens aussi biens qu'aux païens[4].

1. Plus nette en Occident que chez certains Pères grecs.

2. G. BARDY, *op. cit.*, 241 et s. Un point de vue différent est exprimé par Fr. CASAVOLA, *Le politiche dei cristiani pregiustinianei*, *Labeo*, I (1955) 55-73 qui attribue aux chrétiens une attitude de révolte envers l'Etat, contre laquelle les Pères auraient eu à lutter.

3. P. BATIFFOL, *Etudes d'histoire et de théologie positives* (6e éd., 1920).

4. J. CARCOPINO, *De Pythagore aux Apôtres* (Paris, 1956), 196-198 après P. COURCELLE, *Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin*, *Rev. Et. anciennes*,

L'archéologie a révélé l'influence des doctrines pythagoriciennes sur certaines sectes gnostiques [1].

S'il existe un latin des chrétiens, on verra la place que tient la langue juridique latine dans le vocabulaire des institutions ecclésiastiques. La rhétorique classique elle aussi est mise à contribution. Des philosophes deviennent prélats [2]. Sans doute, critiques et parfois condamnations ne manquent pas. Mais le prestige des lettres anciennes subsiste [3]. Il n'est d'ailleurs pas le privilège des maîtres de la pensée. Tels prêtres, anciens professeurs de grammaire, restent auditeurs fidèles des sophistes païens au risque d'encourir les sanctions épiscopales [4].

3° *Solidarité de destin.* — Les provinciaux, comme Jérôme [5] ou Augustin, aussi bien que d'anciens fonctionnaires romains comme Ambroise, sont sensibles au prestige de Rome. Même quand ils en dénoncent les torts, ils lui restent fidèles [6]. D'Augustin, on a pu dire qu'il y avait en lui deux hommes, « le polémiste et le patriote » [7]. S'il condamne le paganisme de la vieille Rome, s'il étale ses violences et ses vices [8], il reste l'admirateur de Rome et donne ses grands hommes en exemple [9].

L'Empire offre l'ordre et la sécurité dont l'Eglise a besoin. Il s'efforce de garantir la paix, voudrait résister à la poussée barbare. En comparant ce qui reste de l'ordre et de la paix romaine avec les ruines accumulées par les invasions, les chrétiens, dans leur ensemble [10], optent pour Rome [11].

1944, 65-93. Sur la sépulture chrétienne, F. Benoit, *Cimetières paléo-chrétiens de Provence* (Cahiers Archéol., 1947, 7-15). A. G. Martimort, *La fidélité des premiers chrétiens aux usages romains en matière de sépulture, Mél. de la soc. toulousaine d'études classiques*, 1946.

1. J. Carcopino, *op. cit.*, p. 85 et s., 206-221, à propos des fresques du tombeau du viale Manzoni de Rome.

2. Ch. Lacombrade, *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien* (Th. Lettres, Paris, 1951), 320 p.

3. Sur cette attitude intellectuelle, cf. *infra*, 582 et s.

4. Sozomène, *H.E.*, VI, 25 ; Socrate, *H.E.*, II, 46.

5. Il est probablement né à Strido, dans l'actuelle Bosnie, cf. Tadin, *Rech. de sc. relig.*, 1950, 464 et n. 36 où l'on trouvera la bibliographie.

6. Sur les nuances de ces attitudes, J. R. Palanque, *Saint Ambroise*, 11-12 ; cf. Fischer, *Die Völkerwanderung im Urteil des zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens* (Würzburg-Heidelberg, 1948).

7. G. Combès, *La doctrine politique de Saint Augustin* (Th. Lettres, Bordeaux, 1927), 209 et s.

8. *De civ. Dei* ; II, 17 à 19 et 21 ; III, 24, etc.

9. *Ibid.*, III, 19-22 ; V, 8.

10. Salvien fait tache dans cet ensemble de témoignages convergeants bien que nuancés. Sur les nuances d'une pensée que l'on a parfois jugée sévèrement, cf. E. Griffe, *La Gaule chrétienne*, II (1957), 27-37.

11. S. Mochi Onory, *Vescovi e Città, Riv. di st. del diritto italiano*, IV (1931), 562 ; de Labriolle, *Hist. de l'Eglise*, IV, 355-267.

Le lien entre l'Empire et l'Eglise paraît à la plupart une nécessité. La ruine de Rome serait accompagnée de la venue de l'Antéchrist, annoncerait la fin du monde[1]. Le thème de l'*aeternitas Romae* avait été souvent développé par les auteurs païens[2]. On le retrouve chez les poètes chrétiens du ve siècle. Prudence croit à l'immortalité de Rome et à sa supériorité sur les Barbares. Mais la victoire d'Alaric en 410 fait éclater la vanité des dieux païens. Dissociant Rome du paganisme, il voit son nouveau destin lié à celui du christianisme. Passant de la fausse religion à la vraie, Rome poursuit son destin éternel[3]. Orose, dont le pays est cependant aux mains des Wisigoths, persiste à croire en la pérennité de Rome, fortifiée par le sang nouveau des Barbares[4]. Ici apparaît déjà l'acceptation d'un nouvel état de choses, auquel la génération précédente ne voulait pas se résoudre. C'est la même confiance en l'éternité de Rome que le païen Rutilius Namatianus affichait la même année dans son *de reditu suo*[5], alors qu'après une longue période de défaites, l'Empire semblait reprendre l'avantage. Sidoine Apollinaire, évêque de Clermont, garde lui aussi confiance. Cependant il a vu disparaître le dernier empereur d'Occident et sa province, qu'il avait essayé de défendre, a été cédée par traité aux Wisigoths. Panégyriste professionnel, adepte du parti romain en Gaule, singulièrement en retard sur son temps, il poursuit la louange de Rome, sans paraître comprendre qu'elle n'est plus qu'un souvenir[6].

Aussi n'est-il pas surprenant que le sens de la *Romania*[7] soit particulièrement développé chez les auteurs chrétiens. Ce concept qui se réfère à une culture, plus qu'à un territoire chaque jour

1. Lactance, *Inst. Div.*, VII, 25 (*CSEL.*, 19, 664) ; Jérôme, *Ep.* 71, 11 ; Aug. *De civ. Dei*, XX,11 et 29-32 ; cf. Sägmuller, *Die Idee von der Kirche als Imperium romanum*, *Theol. Quartalschrift* LXXX (1898), 50-80 ; N. Reiter, *Der Glaube an die Fortdauer des röm. Reiches im Abendlande* (Diss. Munster, 1900) ; J. Straub, *Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des röm. Reiches*, *Historia*, I (1950) 52-81. A. Quacquarelli, *La concezione della Storia nei Padri prima di S. Agostino* I (Roma, 1955). Sur l'attitude des clercs devant les Invasions, cf. E. Griffe, *La Gaule romaine*, II (1957), 3-37.

2. Cicéron, Tite Live, Virgile, Horace, Tibulle, cf. de Francisci, *Arcana Imperii*, III, 1, 414 ; Bolwin, *Die christlichen Vorstellungen vom Weltberuf der Roma aeterna bis auf Leo den Grossen* (Münster, 1923).

3. Cf. les textes réunis par E. Anagnine, *Il concetto del Rinascimento attraverso la storia (III-XIV s.) Nuova Rivista storica*, 1940, 343-351.

4. *Adv. Paganos* II, 3, 4 et 6 ; VII, 43 (achevé en 417) ; cf. Courcelle, *Hist. littéraire des grandes Invasions*, 85 et s.

5. 1, 133-140.

6. Sur l'attachement de certains chrétiens au passé et leur incompréhension du bouleversement qu'ils ont sous les yeux, G. Bardy, *Lettrés chrétiens et civilisation romaine à l'aube du Moyen âge*, *L'année théol.* 1942, 424-462.

7. Sur cette notion, G. Gigli, *op. cit.*, 54.

diminué, semble dater du IVe siècle. Le premier témoignage que l'on en ait se trouve chez saint Athanase [1]. Il s'affirme par opposition aux Barbares [2]. Mais les liens qui existent entre Rome et l'Eglise sont tels que parfois il désigne la Chrétienté [3]. La place de l'aristocratie romaine dans les cadres de la hiérarchie ecclésiastique [4], la défense par l'Eglise de la civilisation et de la culture romaines justifiaient d'ailleurs ce glissement.

Chez d'autres, la solidarité entre l'Empire et l'Eglise autant que le patriotisme romain font douloureusement ressentir les revers, l'invasion, le sac de Rome par Alaric [5]. Ambroise admire cet Empire, qui en réunissant tous les peuples a su mettre un terme aux guerres et a facilité l'évangélisation [6]. N'ayant pas vécu l'invasion, il croit à l'éternité de Rome. Sa disparition serait la fin du monde [7]. Toutefois, sans perdre courage, il a durement ressenti la défaite d'Andrinople. Elle marque pour lui la fin d'une époque : *in occasu saeculi sumus* [8]. Dans sa retraite orientale, saint Jérôme dit sa tristesse devant la prise de Rome et la ruine de la ville [9], qui depuis les Gaulois n'avait pas connu l'envahisseur : « *quid salvum est, si Roma perit* ? » [10]. Pour Maxime de Turin, les guerres et les désastres qui se multiplient annoncent la fin du monde. Lui aussi lie le sort de l'Eglise à celui de Rome. Mais ce n'est plus pour croire à leur longue survie. Loin de s'en affliger, il observe que la proximité de la fin du monde annonce le règne du Sauveur [11].

Pour certains esprits de telles catastrophes remettent en question l'éternité de Rome. A l'évêque Hésychius, qui lui a envoyé son traité relatif aux prédictions sur la fin du monde, Augustin

1. PIGANIOL, *op. cit.*, 414, n. 13. Cf. également le pamphlet contre Ambroise de l'évêque arien des Goths, Maximien (*Texte u. Untersuchungen zu altgerm. Religionsgeschichte*, Ed. KAUFFMANN, Strasbourg, 1895, 75). Orose emploie le terme à plusieurs reprises, *adv. Pagan.* III, 20, 11 ; VII, 42, 5 ; etc.

2. Opposition de Rome et des Barbares, chez Prudence, *Contra Symmachum*, 816 (402-403), ou Jérôme (*PL.* 22, 696).

3. ANAGNINE, *op. cit.*, 26.

4. CASPAR, *op. cit.*, II, 25 et s.

5. Sur ces réactions, sur l'absence du pape Innocent I qui était à Ravennes lors de la prise de Rome et sur le peu d'importance qu'il paraît attacher à l'événement, cf. E. CASPAR, *op. cit.*, 298-300. Sozomène souligne que la basilique de Saint Pierre fut épargnée comme lieu d'asile (*H.E.*, IX, 9 ; *PG.* 67, 1616).

6. *Explanatio Psalm. XLV*, 21-22 (*CSEL.* 64, 343-344).

7. J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise*, 334-335.

8. *Exp. Luc.* X, 10 (*CSEL.* 32, 4e partie, 459) ; cf. *de fide*, Liv. II, ch. 16, 137-140 (*PL.* 16, 587-589), dédié à Gratien.

9. *Ep.* 128, 5 (*CSEL.* 56, 161).

10. *PL.* 22, 1059, cf. sur la position de Jérôme à l'égard de l'Empire, un texte résumé par VIOLARDO, *Il pensiero giuridico di San Girolamo*, 17-22.

11. Homélie, 86.

répond d'abord légèrement[1], puis par une réfutation plus serrée[2]. Mais c'est dans la Cité de Dieu que s'exprime toute la complexité de sa position[3]. Le livre n'est pas étranger aux malheurs du temps. Il veut répondre aux attaques des païens qui tiennent les chrétiens pour responsables de leurs malheurs, car ils ont abandonné les vieilles divinités protectrices[4]. Le livre Ier est consacré à réfuter cette fable. Les livres suivants soulignent les vices de Rome, ses violences, son immoralité, mais aussi la grandeur de l'Empire[5]. L'Empire fut l'instrument de la Providence. Dieu l'a suscité pour châtier les Nations. Il l'a favorisé dans ses entreprises, lui assurant une gloire sans égale[6].

Mais Augustin ne croit plus à l'éternité des empires de ce monde. C'est flatterie que de l'avoir soutenu pour Rome[7]. Seule la Cité de Dieu n'aura pas de fin. Attitude qui s'insère dans une philosophie de l'histoire, reprenant le schéma traditionnel des six âges du monde[8] et le millénarisme de Tychonius[9]. La venue du Christ a ouvert le 6e millénaire, qui sera le dernier, car le 7e, qui correspond au 7e jour de la semaine, est celui du règne sans fin du Christ sur la terre. Toutefois, Augustin refuse de s'enfermer dans une interprétation étroite de ce millénarisme. L'an 1000 ne marquera pas nécessairement la fin du monde[10].

Le caractère providentiel de l'Empire, qu'avait souligné Augustin, est également reconnu par Léon le Grand. Rome a atteint les frontières du monde. L'unité est faite de la « paix romaine ». La diffusion de l'Evangile en fut facilitée[11]. Mais la « paix chrétienne » a donné à Rome plus que tant de conquêtes militaires[12].

1. *Ep.* 197 (*CSEL.* 57, 231).
2. *Ep.* 199 (*CSEL.* 57, 243) ; cf. Combès, *op. cit.*, 241-245.
3. P. Brezzi, *La concezione agostiniana della città di Dio* (Galatina, 1947), 102 p.
4. Cf. également *Sermo* 81, 9 et 105, 8 (*PL.* 38, 505 et 623).
5. *Civ. Dei*, X, 12-19.
6. *Ibid.*, V, 17-20.
7. *Sermo*, 105, 10 (*PL.* 38, 622-623) : « *Terreno regno aeternitas adultorie promissa* ». D'où le reproche adressé à Virgile, qui mettait dans la bouche de Jupiter le fameux « *Imperium sine fine dedi* » (*Aen.* I, 279) ; cf. Agagnine, *op. cit.*, 230-231 ; G. Gerosa, *Sant' Agostino e la decadenza dell'Impero romano* (*Didaskaleion*, 4, 1915, 257-393) ; Burger, *Augustin et la ruine de Rome*, *Rev. de Théologie et de Philosophie*, 1942, 177-191 ; Abbesmann, *The Idea of Rome in the Sermons of S. Augustine*, *Augustiniana*, 4 (1954), 305-324.
8. *De catechizandis rudibus*, XXII, 39 (*PL.* 40, 338), cf. la traduction et les notes de J. P. Christophe (Westminster, Maryland, 1946).
9. P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, V (Paris, 1923), 201-204.
10. *Sermo*, 259 (*PL.* 38, 1197-1198). J. Danielou, *La typologie de la semaine au IVe siècle*, *Rech. de sc. rel.*, 1948, 400-410 ; *Idem*, *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif*, *Vigiliae christianae*, I, 1948.
11. *Sermo*, 82, 2 (*PL.* 54, 423).
12. *Ibid.* 1.

Car les apôtres ont transformé Rome. La « maîtresse d'erreur » est devenue « disciple de la Vérité ». C'est à eux qu'elle doit un universalisme plus complet : *Isti sunt (sancti Patres) qui te ad hanc gloriam provexerunt, ut gens sancta, populus electus, civitas sacerdotalis et regia per sacram Beati Petri Sedem caput orbis effecta, latius praesideres religione divina quam dominatione terrena*[1].

Un traité anonyme contemporain[2] développe des idées analogues. L'Evangile a déjà dépassé les frontières de l'Empire; ce que les armes romaines n'avaient su conquérir est désormais soumis à la Croix du Christ[3].

Les événements d'ailleurs substituaient le chef de cette nouvelle Rome aux maîtres déficients de l'ancienne[4]. C'est le pape qui, en 452 sera envoyé en ambassade pour obtenir d'Attila qu'il épargne Rome[5]. Trois ans plus tard, s'il ne put éviter à la ville le pillage des troupes de Genséric, du moins la sauva-t-il de l'incendie et du massacre[6].

Ainsi s'opérait la dissociation entre Rome, puissance temporaire, et l'Eglise, assurée de survivre jusqu'au dernier jour. En face du courant qui affirme l'union, cette tendance a connu elle aussi d'illustres représentants. Déjà Arnobe ne croyait plus à l'éternité de Rome[7]. Lactance admet la succession des Empires. Rome, venue après tant d'autres, aura son vainqueur. Et Lactance estime qu'il viendra de l'Orient[8].

Mais la rupture la plus violente est celle qu'affiche le prêtre marseillais Salvien[9]. Son *de gubernatione Dei*[10], écrit au milieu du ve siècle, se plaît à souligner les vices des Romains, les mérites des Barbares. Emporté par sa thèse, il fait grief à Rome de l'hérésie barbare[11]. Il voit la bonté de la Providence dans l'invasion d'un empire corrompu : « Les Barbares ont été envoyés

1. *Sermo*, 82, 1 (*PL*. 54, 422).
2. *De vocatione gentium*, *L. II*, c. 16-17 (*PL*. 51, 704).
3. « *Quamvis gratia christiana non contenta sit eosdem limites habere quos Roma, multos iam populos sceptro crucis Christi illa subdiderit, quos armis suis ista non domuit* ».
4. Cependant Mlle E. Demougeot (*A propos des interventions du pape Innocent Ier dans la politique séculière*, *RH*., 212 (1954), 23-38) souligne le peu de place et le peu de succès dans la politique séculière d'un pape qui au contraire joue un grand rôle dans la vie intérieure de l'Eglise.
5. *Prosperi Tironi Epitoma Chron.*, a. 452 (*MG*., *AA*., IX, 482).
6. *Ibid*., a. 455 (p. 484).
7. Anagnine, *op. cit.*, 338.
8. *Div. Inst.*, VII, 15, 11 ; VII, 24 (*CSEL*., 19, 632 et 658).
9. G. Bardy, *Salvien*, *DTC*. XIV (1939), 1056-1058.
10. *CSEL*., t. 8.
11. V, 14.

pour nous purger de nos vices »[1]. Dans cette acceptation du fait accompli, Salvien n'est cependant pas un isolé[2]. S'il fait tache dans l'ensemble de la pensée chrétienne, il marque opportunément qu'il y aurait danger à la croire sans nuances.

4° *Influences et échanges juridiques.* — A. — Romains, vivant dans l'Empire, les chrétiens en connaissent et en respectent le droit. La situation est à cet égard très différente de ce qu'elle sera dans l'Eglise des XIIe et XIIIe siècles. On pourra pour celle-ci parler d'une réception du droit romain, droit d'un autre temps et d'une autre société, dans le droit canonique. Aux IVe et Ve siècles le droit canonique ne constitue pas encore un corps de doctrine suffisant pour régler toute la vie de la société chrétienne. Le droit romain reste, sauf en quelques matières, le droit des chrétiens. Les Pères le connaissent, non comme des juristes de formation, sauf peut-être Ambroise, ancien fonctionnaire impérial, formé sans doute aux disciplines juridiques, mais parce qu'ils en vivent. On a relevé les références de leurs œuvres au droit romain[3].

Ils affirment leur respect de la loi séculière, lorsqu'elle n'est pas contraire à la loi de Dieu[4]. Les conciles ont même parfois demandé à l'empereur le secours de la loi[5]. Saint Augustin justifie cet appel par le devoir du prince de faire triompher la loi du Christ[6].

Aussi l'Eglise empruntera-t-elle au droit romain[7]. Celui-ci

1. VII, 94.

2. P. COURCELLE, *Commodien et les Invasions du Ve siècle*, *Rev. des Et. latines*, 1946. 227-246.

3. C. FERRINI, *Die juristischen Kenntnisse des Arnobius u. Lactantius*, *ZSSt.*, 1894, 343 et s. = *Opere*, II (1929), 467-477 ; IDEM, *Su le idee giuridiche contenuti nei libri V e VI delle Istituzioni di Lattanzio*, *Opere*, II, 481-486 ; VIOLARDO, *Il pensiero giuridico di san Girolamo*, *Pubblic. Univ catt. del Sacro Cuore*, *Serie* 2, vol. 55 (Milano, 1937) ; MARTROYE, *Saint Augustin et la jurisprudence romaine*, *Bull. Soc. Nat. Antiquaires de France*, 1916 ; IDEM, *Saint Augustin et la législation*, *Ibid.*, 1915, 1917, 1918, 1919 ; D. NONNOI, *Sant'Agostino e il diritto romano*, *Riv. it. sc. giur.*, 1934. 531-622 ; G. LEPOINTE, *L'occentatio de la loi des XII Tables d'après saint Augustin et Cicéron*, *RIDA*, 3e série, II (1955), 287-302.

4. Saint Jérôme, in *Ep. ad Titum*, c. 2, v. 9 (*PL.* 26, 584) ; Aug., *de Civ. Dei*, XIX, 17 ; Félix III à Zénon (THIEL, *Epist. rom. pont.*, 250), Gélase, *Ep.* 22 (THIEL, 389).

5. Cf. à propos du synode romain de 378, CASPAR, *op. cit.*, I, 204 et s. Concile de Carthage du 13 juin 407, dans le *Codex ecclesiae africanae*, c. 102 (BRUNS, I, 186).

6. *Ep.* 185 au comte Boniface, 5, 19 (*CSEL.* 57, 17).

7. A. STEINWENTER, *Der antike kirchliche Rechtsgang*, *ZSSt.*, *Kan. Abt.*, 1934, 1-116, à propos de la procédure suivie devant le concile statuant comme instance pénale ; G. LE BRAS, *RHD.*, 1949, 380-381 ; BIONDO BIONDI, *op. cit.*, I, 28-41 ; FEINE, *KRG.*, I, 59-61 explique ces emprunts par la culture romaine

lui fournira une terminologie (en particulier en matière de sources du droit et de procédure), une technique, parfois même des institutions[1]. On n'a pas ici à en donner des exemples ; nous les rencontrerons à propos des divers aspects de l'organisation ecclésiastique.

Cette utilisation du droit romain avait commencé dès l'époque des persécutions. Tertullien, même si l'on ne l'identifie pas avec le juriste de ce nom, et saint Cyprien en sont des témoins pour le IIIe siècle. Le mouvement ne pouvait que s'intensifier lorsque l'Empire eut reconnu l'Eglise et que, très vite, il lui eut manifesté sa sollicitude. On sait les conclusions, peut-être excessives, que l'on a tiré d'un fait indéniable : l'Eglise, prise par « le juridisme romain », conquise par l'esprit du monde qu'elle convertissait, perdant une part de son esprit premier, tendant à devenir une « Reichskirche »[2].

Sans doute l'esprit juridique romain se retrouve-t-il dans des domaines où l'on ne s'attendait pas à le rencontrer. Saint Ambroise transpose dans la langue du droit les dogmes fondamentaux de la faute et du rachat. Le péché est une dette qui oblige l'homme envers le démon. Cette dette, incluse dans le patrimoine de l'homme, s'est accrue au cours des générations, jusqu'à ce que le Christ soit venu payer la dette d'autrui. L'homme devint alors débiteur du Christ[3].

Mais on ne saurait méconnaître que dans cette société religieuse, tournée vers le salut et non vers le profit, les concepts romains se soient modifiés ou aient au moins pris une valeur nouvelle[4]. On aura à marquer jusqu'où l'on peut parler d'emprunt et quelles en furent les limites.

B. — A l'inverse le droit laïc du Bas-Empire a subi l'influence chrétienne. Depuis longtemps les romanistes ont signalé ce trait caractéristique de l'évolution tardive du droit romain.

des membres influents de la hiérarchie et indique que cette influence romaine persistera jusqu'à la fin du VIIe ou le début du VIIIe siècle (sur ce dernier aspect, cf. notre étude, *Survivances romaines*, citée *supra*, 2, n. 4.

1. Un exemple typique est offert par la lettre de Gélase (*Ep.* 17, THIEL, 381 ; cf. C. 13, qu. 2, c. 1 et C. 16, qu. 3, c. 2, § 1), qui reconnaît que l'évêque peut — ce qui serait d'ailleurs scandaleux — devenir propriétaire de biens d'église par la possession trentenaire du droit romain. Sur ces problèmes, H. E. FEINE, *Vom Fortleben des röm. Rechts in der Kirche*, *ZSSt.*, *kan Abt.*, LXXIII (1956), 1 et s. ; J. GAUDEMET, *Les sources du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IVe et Ve siècles* (Paris, 1957, 204-212).

2. BECK, *Christentum u. nachklassiche Rechtsentwicklung*, *Atti del Congresso intern. di diritto romano* (Roma, 1934, II, 96 et s.).

3. *Ep.* 41, 7-9 (*PL.* 16, 1115).

4. DEMPF, *Sacrum Imperium*, 102.

Il y a plus d'un siècle, Troplong y consacrait déjà un volume[1]. Les progrès de l'étude historique du droit romain, dus aux perfectionnements de la recherche des interpolations, permettent aujourd'hui d'en mieux mesurer l'importance. Depuis le début du siècle, les études particulières se sont multipliées, aboutissant finalement à la magistrale synthèse de Biondo Biondi[2]. La question n'est d'ailleurs pas pleinement résolue. Car, si l'on ne peut refuser de reconnaître cette influence[3], son importance reste controversée. Ce n'est pas seulement au christianisme qu'il faut attribuer une moralisation progressive du droit romain, une attention plus marquée pour l'intention réelle au delà des rigueurs du formalisme ou de la sécheresse des termes, des appels répétés à l'*aequitas* ou à l'*humanitas*. D'autres philosophies païennes, telles que le stoïcisme, ont exercé une influence sur le droit romain dès le Haut-Empire, à une époque où le christianisme, contraint à la prudence et parfois au silence, ne pouvait pas jouer un grand rôle. Et il est parfois difficile de déterminer si la solution qui figure sous le nom d'un juriste classique représente sa doctrine, formée aux morales païennes ou résulte d'une interpolation post-classique ou byzantine, inspirée par la religion nouvelle[4]. Lorsque nous envisagerons les relations de l'Eglise et de la cité, nous aurons à donner des exemples de cette influence et tenterons d'en fixer l'importance[5].

5° *Les rançons du succès.* — L'intégration de l'Eglise dans la société où elle s'était développée et qui venait de la reconnaître en droit, l'appui que l'Empereur offre de plus en plus généreusement et parfois abusivement à la hiérarchie ecclésiastique, les faveurs matérielles, les privilèges juridiques dont bénéficient l'Eglise, ses membres, son patrimoine, devaient entraîner des conséquences heureuses.

L'évangélisation s'exerce désormais au grand jour. Les réunions conciliaires sont organisées par l'empereur, qui facilite

1. *De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains* (Bruxelles, 1844).

2. *Il diritto romano cristiano*, 3 vol. (Milano, 1952-1954) où l'on trouvera au t. I, 1-27 une ample revue des travaux et des positions antérieures. Un tableau plus succinct mais très documenté des matières où l'on a relevé des manifestations de cette influence du christianisme a été donné par A. STEINWENTER, V° *Corpus Christi*, in *Reallexikon für Antike u. Christentum*, fasc. XIX (1956), 543-463.

3. Cette position négative ou réservée à l'extrême avait été celle de Renan ou de Baviera.

4. Cf. notre rapport au Congrès de droit canonique, tenu à Paris en 1947, publié dans les Actes du Congrès (Paris, 1950) : *Droit romain et droit canonique en Occident aux IVe et Ve siècles* (254-267).

5. *Infra*, 510 et s.

aux évêques leur venue à l'assemblée. L'hérésie, devenue crime public, est réprimée par la loi séculière. Le paganisme à son tour est poursuivi. Quoi d'étonnant à ce que les conversions, qui autrefois exposaient à la mort et désormais procurent des faveurs, se soient multipliées.

Mais on ne saurait négliger les rançons de ce succès. La participation à la vie sociale, sans aller jusqu'à détourner l'Eglise de sa mission surnaturelle, devient une lourde charge. A son rôle pastoral, l'évêque ajoute celui de juge ou d'arbitre, d'administrateur d'un patrimoine chaque jour plus important. On verra les plaintes de saint Augustin, surchargé de ces tâches accessoires.

L'appui impérial ne sera pas non plus sans dangers. S'immisçant dans les controverses dogmatiques, l'empereur voudra se faire l'arbitre de la foi. A la lutte contre l'hérésie répondent les persécutions de Constance contre Athanase ou le pape Libère[1]. Les fonctionnaires impériaux interviennent dans les délibérations conciliaires[2]. Des papes seront exilés (Libère, 352-353), déposés (Silvère, 537), malmenés (Vigile); des patriarches, déposés de leur siège et exilés[3]; des évêques emprisonnés[4]. Mais, à part Constance (qui ne gouverna pas que l'Orient) de tels excès seront surtout le fait d'empereurs de Constantinople, plus enclins que leurs collègues d'Occident à imposer leurs volontés à l'Eglise.

Plus grave peut-être que ces rigueurs, qui offraient à la hiérarchie une redoutable occasion d'affirmer son indépendance, sera l'affaiblissement de la qualité des chrétiens, conséquence de conversions nombreuses, faciles, parfois provoquées. Les avantages accordés aux chrétiens d'obédience romaine, les déchéances qui frappent païens, juifs ou hérétiques suscitèrent des ralliements, où les considérations religieuses n'étaient pas seules en jeu. Des maîtres emportèrent la conversion de leur personnel. L'Eglise perdait en qualité ce qu'elle gagnait en nombre[5]. En Afrique, le christianisme ne pénétra pas vraiment toute la population convertie. Les mœurs souvent restèrent païennes. Augus-

1. En 355-356, cf. la lettre d'Ossius à Constance, in Athan., *Hist. arian. ad monach.* 44 (*PG.* 25, 745).

2. Le comte Flavius Dionysius au concile de Tyr (335), le comte Musonianus à celui de Sardique (343), le notaire Diogence et le *dux* Syrianus à Alexandrie (355), le préfet du prétoire Taurus au concile de Rimini (359), le questeur du Palais Leonos et le *dux Isauriae* à celui de Séleucie (359). Cf. les protestations d'Ossius à l'empereur en 344, *Oratio synodi Sardicensis ad Constantinum imp.*, in Hilaire de Poitiers, *Collectanea anti-ariana* (*CSEL.* 65, 181-182).

3. Par exemple, saint Jean Chrysostome par Arcadius.

4. Références dans Savagnone, *op. cit.*, 59-61.

5. Cf. Salvien, *ad ecclesiam sive adv. avaritiam*, I, 1 (*CSEL.* 8, 225).

tin souligne la difficulté d'une adhésion sincère[1]. Il dénonce les demi-convertis, encore fidèles à Tanit-Coelestis allant d'un culte à l'autre[2]. Des stèles rapprochent le croissant et la croix[3]. On a dit d'évêques sommairement convertis qu'ils restaient « de vrais sauvages »[4]. Devant les invasions, en Gaule comme en Afrique[5], les paysans, convertis de fraîche date et superficiellement, chercheront protection auprès des vieilles idoles. A Rome même, saint Jérôme, moraliste sévère et satiriste pénétrant il est vrai, dénonce la vie mondaine des chrétiens, la persistance d'habitudes païennes, le dérèglement des mœurs, l'avarice, la gourmandise, l'orgueil[6]. Trop d'entre eux ne sont chrétiens « que de nom »[7].

Les sermonaires s'indignent. Des rites, des croyances, des fêtes païennes gardent des adeptes parmi les chrétiens. Certains sur les degrés de la basilique vaticane se tournent vers le soleil levant avant d'entrer à l'église[8]; d'autres, lors de l'occupation de Rome par Genséric, attribuèrent aux astres la demi-protection dont bénéficièrent les personnes et les immeubles[9]. Après avoir célébré Noël, des chrétiens s'associent aux fêtes des Kalendes de janvier[10].

Sans doute, en face de ces scandales, Jérôme, Augustin, les historiens chrétiens donnent de nombreux témoignages de foi profonde, de morale stricte, de charité sincère. Il serait vain de rechercher en faveur de qui pencherait la balance. Mais il fallait rappeller et prouver par quelques exemples qu'une chrétienté élargie s'accommodait de plus de nuances que le groupe des premières communautés exposées au martyre.

1. « *Magnum opus est intus haec idola frangere* » (*Enarr. in Psalm.* 80, 14, *Corpus christianorum*, 39, 1127). Cf. Ferrère, *La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du IVe siècle jusqu'à l'invasion des Vandales* (th. lettres, Toulouse, 1897, 76-77).

2. Ferrère, *op. cit.*, 64-65 ; 80-81, cf. Salvien, *de gub. Dei*, VIII, 2 (*CSEL.* 8, 194-195).

3. G. Bardy, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, 68.

4. G. Bardy, *op. cit.*, 70.

5. Courcelle, *Histoire litt. des grandes invasions* (Paris, 1948), 79 et 104, qui cite le *Commonitorium de* l'évêque d'Auch, Orens (*CSEL.* 16, 239) et les sermons de l'évêque de Carthage, Quodvultdeus. Sur la médiocrité de beaucoup de chrétiens en Gaule, Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse*, 69, qui, tout en faisant la part de l'exagération de Salvien, tient ses critiques pour valables dans l'ensemble.

6. *Ep.* 22, 13, 2 et 4 et 14, 1-2 ; 77, 4, 1 ; 123, 4, 2 ; 125, 6, 2-3 ; 127, 3, 4 ; 128, 4, 6 ; 147, 8 et 11. Cf. Favez, *La satire dans les lettres de saint Jérôme* (*Rev. des Et. latines*, 1946, 213-226).

7. *Ep.* 45, 4, 2 ; 125, 6, 3.

8. Léon, *Sermo*, 27, 4 (*PL.* 54, 218), cf. Dölger, *Sol Salutis* (Münster, 1925).

9. Léon, *Sermo*, 84, 2 (*PL.* 54,434).

10. Ps. Ambroise, *Sermo*, VII (*PL.* 17, 617).

Les documents

L'ampleur des questions soulevées par les institutions de l'Eglise, leur diversité, les liens étroits entre l'Empire et la société religieuse exigent pour leur étude l'appel à des sources d'information multiples. Les textes juridiques ecclésiastiques encore peu nombreux ne sauraient y suffire.

Trois catégories de sources seront d'une particulière utilité[1] les textes juridiques, la patristique, les sources narratives.

I. — Sources juridiques[2].

Elles sont canoniques ou séculières.

1° *Sources canoniques. Les canons conciliaires.* — Dans une période où la foi devait être précisée en face d'hérésies multiples, l'activité conciliaire fut souvent plus dogmatique que disciplinaire. Les grands conciles œcuméniques eurent surtout à définir le dogme. Beaucoup de conciles locaux furent juges de la foi. Mais la discipline préoccupe aussi les pères[3].

L'importance disciplinaire des conciles est inégale. Notre période s'ouvre avec le concile d'Elvire[4], qui le premier promul-

1. On ne saurait cependant se priver d'autres éléments d'information, tels que l'archéologie, à qui l'on doit les témoignages les plus certains sur les progrès de l'évangélisation et le développement des communautés locales, ou la liturgie qui instruit de la vie cultuelle et sacramentaire.

2. H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte* (2e éd., Weimer, 1954), 82-88; W. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, I (Wien, 1953), 248-260.

3. Il n'existe pas d'édition critique moderne de l'ensemble des conciles. Les textes sont donnés par Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (Florence-Venise, 1758 et s., t. I à VIII). Des traductions et des commentaires d'ampleur et de valeur inégales figurent dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I et II (Paris, 1907-1908). Le recueil le plus commode reste celui de H. Th. Bruns, *Canones Apostolorum et conciliorum saec. IV-VII* (2 vol. Berlin, 1839). Les textes les plus importants sont dans Fr. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altchristlichen Concilien* (Freiburg in Br.-Leipzig, 1896). C. H. Turner a entrepris une monumentale édition : *Ecclesiae Occidentalis Monumenta iuris antiquissima*, 7 vol. (1899-1939). Mais seuls quelques conciles ont été publiés (Nicée, Arles, Ancyre, Néocésarée, Sardique, Gangres, Antioche, Laodicée, Constantinople). Ed. Schwartz a publié les actes des conciles d'Ephèse et de Chalcédoine (*Acta Conciliorum oecumenicorum*, t. I, 5 vol. et II, 6 vol. 1932-1936). La table du *Dict. de Théol. cath.*, V° *Conciles* (1954), col. 656-750 fournit une liste et une bibliographie fort utile.

4. Il s'agit d'Illiberris en Bétique (l'actuelle Grenade), dont le nom se modifia sous la domination arabe en Libera, Elbira, Elvira (De Clercq, *Ossius of Cordoba. A contribution to the history of Constantin Period*, Washington. 1954, 106). La date du concile est incertaine (*ibid.*, 87-103), antérieure à 314, car le concile d'Arles utilise les canons d'Elvire, après 295, date à partir de laquelle l'épiscopat d'Ossius

gua une importante série disciplinaire. L'exemple sera suivi dans toute la chrétienté. Les canons d'Elvire règlent de nombreuses questions que faisaient apparaître les premières relations pacifiques de la société chrétienne avec le monde païen [1]. On y a vu un code pénitentiel [2]. Il est vrai que la sévérité de ses peines sera rarement égalée et que de nombreuses dispositions ont pour objet de fixer les pénitences encourues pour diverses fautes (spécialement l'impureté, mais aussi l'idolatrie, le meurtre, les accusations calomnieuses, l'usure, etc.). Mais d'autres canons traitent de l'administration des sacrements, du culte et de la vie chrétienne en général.

Le concile d'Arles de 314 n'est pas sans analogie avec celui d'Elvire, dont il s'est parfois inspiré [3]. Problèmes analogues, mais solutions moins développées et sanctions moins sévères. A la même époque, en Orient, les conciles d'Ancyre (314) et de Néocésarée (314-319) prennent de nombreuses dispositions disciplinaires. Les canons disciplinaires du concile de Nicée (324), que présidait Ossius, dénotent également la connaissance de ceux d'Elvire et d'Arles.

Au milieu du IVe siècle, les plus importants conciles disciplinaires furent ceux d'Antioche [4], de Sardique (343) [5], de Gangres

est certain. Aucun élément d'ordre externe ne permet de préciser davantage et l'étude des canons montre simplement que le concile intervint dans une période de paix, sans avoir à liquider le passé de persécutions (absence de disposition relative aux *lapsi*). A. PIGANIOL (*L'empereur Constantin*, 79-83) a proposé 311 ; THOUVENOT (*La Province romaine de Bétique*, 325-32, 309-312), Mgr DUCHESNE, suivi par HARNACK, LECLERCQ, J. ZEILLER proposaient entre 295 et 303, début de la persécution. Cette opinion a été reprise par DE CLERCQ (*op. cit.*, 97 et s.), qui conteste les arguments avancés par H. KOCH et acceptés par CASPAR en faveur de 306 (après le rétablissement de la paix religieuse qui suivit l'abdication de Dioclétien, le 1er mai 305).

1. Des chrétiens occupent des charges municipales (c. 56) ou sont même flamines (c. 2, 3, 4, 55) ; des chrétiennes épousent des prêtres païens (c. 17). De nombreux canons envisagent les rapports entre païens et chrétiens (c. 15-17 ; 49 ; 50 ; 57) (BRUNS, II, 2 et s.).

2. DE CLERCQ, *op. cit.*, 103-104.

3. DE CLERCQ (*op. cit.*, 86) relève dix canons d'Arles inspirés de ceux d'Elvire. La comparaison du c. 7 d'Arles avec le c. 56 d'Elvire marque le changement intervenu dans la situation du christianisme entre ces deux conciles. Le concile d'Elvire obligeait encore le *duumvir* à rester en dehors de l'Eglise pendant son année de charge, parce qu'il pouvait être obligé d'accomplir des actes contraires à la religion chrétienne. Le concile d'Arles ne menace d'excommunication les fonctionnaires et les magistrats municipaux que s'ils manquent à la discipline chrétienne. C'est que le service de l'Etat apparaît désormais comme compatible avec la vie chrétienne (cf. J. R. PALANQUE, *H. E.*, III, 39).

4. La date du concile est incertaine. Il ne faut pas le confondre avec le concile d'Antioche *in encaenis* (341). Le concile eut lieu entre 332 et 341 (cf. A. PIGANIOL, *L'empire chrétien*, 42 et n. 94) : BARDY (V° *Antioche*, *DDC.*) et VAN HOVE (*Prolegomena*, 143, n. 3) proposent 332.

5. Le concile fut présidé par Ossius qui y joua un rôle prépondérant. Il complète

(vers 340). Le concile de Sardique traita surtout du statut des évêques, accessoirement de quelques points concernant les clercs en général. Il faut rapprocher de ces textes, les canons attribués à un concile de Laodicée, dont la date et l'histoire restent mystérieuses et qui n'est peut-être qu'une collection canonique mise sous le nom d'un concile[1].

Si les conciles de Turin (398)[2] et de Riez (439) ont été avant tout des instances juridictionnelles et n'ont promulgué que quelques canons disciplinaires, celui de Nîmes (394-396)[3], les conciles gaulois du milieu du ve siècle, ceux d'Orange (441) et de Vaison (442) sous l'impulsion d'Hilaire d'Arles, puis ceux d'Angers (453), de Tours (460) et de Vannes (465), tenus à l'occasion d'ordination épiscopale ou de fête religieuse, ont accompli une œuvre disciplinaire importante. Les trois derniers n'innovent guère. Leur objet est surtout de rappeler au respect de prescriptions anciennes et mal observées. La vie de l'Eglise, les obligations des clercs, sont les problèmes principaux qu'envisagent ces conciles. Certaines de leurs dispositions se retrouvent

l'œuvre disciplinaire de Nicée. Mais l'influence du concile d'Elvire y est encore sensible (E. HECKRODT, *Die Kanones von Sardika*, Bonn, 1917, 41-42).

L'authenticité des canons a été contestée par J. FRIEDRICH (*Die Unechtheit der Kanones von Sardika, Sitzungsberichte der philos.-philol. u. der hist. Kl. der k. bayerische Ak. der Wissenschaft*, 1901, 417-476) et par BABUT (*L'authenticité des canons de Sardique, Transact. of the third intern. Congress for the History of Religion*, t. II, 345-352). Déjà défendue par Mgr DUCHESNE, F. X. FUNK, HANKIEWICZ, Mgr BATIFFOL, J. ZEILLER (*Les origines chrétiennes des provinces danubiennes*, 252, où l'on trouvera les références bibliographiques) elle a été mise hors de conteste par la publication des canons de Sardique par TURNER, en 1930, dans ses *Ecc. Occ. Mon. Iuris antiquiss.* (t. I, fasc. 2, *partes* 3 et 4, 441-671). Cf. sur ces canons DE CLERCQ, *op. cit.*, 308-49, 405 ; H. HESS, *The Canons of the Council of Sardika, A.D.* 343 (1957), et les travaux plus anciens de Gr. von HANKIEWICZ (*Die Kanones von Sardika, ZSSt., kan. Abt.*, 1912, 44 et s.) et de E. ECKRODT (cité ci-dessus).

Les canons nous sont parvenus en une version grecque et une latine, qui ne sont pas une simple traduction l'une de l'autre. Le nombre de canons varie selon les manuscrits, en général 21 dans les manuscrits grecs, de 18 à 25 dans les manuscrits latins. Turner, qui ne croit pas la numération contemporaine des canons, en a proposé une nouvelle. Nous conserverons dans ce livre celle de Bruns. La dualité des textes pose le problème de leurs relations. Hankiewicz, Heckrodt et Caspar tenaient le texte grec pour l'original. Turner, Schwartz, J. Zeiller se prononcent en faveur du texte latin. En fait deux canons seulement se présentent comme l'œuvre de Grecs, tandis que 15 sont dus à l'initiative d'Ossius et 3 à celle d'autres évêques occidentaux. Certains mots grecs apparaissent comme de simples traductions du latin (DE CLERCQ, *op. cit.*, 380-381). J. ZEILLER a montré que la transcription grecque n'était pas une simple traduction. Elle adapte parfois les dispositions conciliaires aux besoins de l'Orient.

1. Cf. AMANN, V° *Laodicée*, *Dict. de théol. cath.*, VIII, 2 (1925), 2611.

2. Sur cette date, J. R. PALANQUE, *Les dissensions des églises des Gaules à la fin du IVe siècle et la date du concile de Turin*, *RHEF.*, 1935, 481-501.

3. Actes dans HEFELE-LECLERCQ, II, 1, 92-97 ; cf. GRIFFE, *La Gaule chrétienne*, I (1947), 259. Il s'agit de six canons disciplinaires concernant surtout le clergé.

dans les canons de plusieurs conciles. Elles passeront en partie dans la collection dite second concile d'Arles.

Des préoccupations analogues se retrouvent dans le concile de Saragosse de 380. Mais il est moins développé que les conciles orientaux ou gaulois. D'Elvire aux conciles de Tolède, l'activité conciliaire espagnole sera faible.

La série conciliaire la plus riche est certainement celle des conciles africains. Les réunions de Carthage furent essentiellement disciplinaires. Elles envisagent l'ensemble des problèmes que posaient alors l'organisation de la société ecclésiastique et la vie de l'Eglise [1]. Rares sont les dispositions relatives au culte [2] ou au dogme [3].

La chronologie et la succession des conciles africains sont souvent difficiles à fixer. De 348 à 426, on dénombre au moins 23 conciles réunissant des évêques venus des diverses provinces d'Afrique, le plus souvent tenus à Carthage [4]. Les plus importantes de leurs dispositions seront reprises dans le *Codex ecclesiae Africanae*, publié par le concile de Carthage de mai 419.

La forme des canons disciplinaires est en général celle de la règle juridique, brève et impersonnelle. L'auteur de la proposition, les conditions qui l'ont suscitée n'y sont pas indiqués. Seuls font exception certains canons africains (et aussi ceux de Sardique, sans que l'on puisse invoquer une influence africaine). Ces canons se présentent alors comme la proposition faite par un membre de l'assemblée. L'auteur en est indiqué et le canon se termine par la mention de l'approbation des évêques qui lui confère force obligatoire.

On étudiera plus loin l'organisation conciliaire [5]. Indiquons seulement ici que notre époque vit apparaître les premiers

1. Le concile le plus important à cet égard est celui de Carthage de 397. Il comprend 50 canons, dont certains proviennent du Bréviaire d'Hippone. La plupart passeront dans le *Codex ecclesiae africanae* et dans les collections canoniques ultérieures.

2. Par exemple, Bréviaire d'Hippone, c. 21 et 23 = concile de Carthage de 397, c. 23 et 24 (Bruns, I, 137-138 et 126).

3. Par exemple concile de Carthage du 1er mai 418 dans le *Codex eccl. afr.*, c. 108-117 (Bruns, I, 188-191).

4. En dehors des réunions de Carthage, on doit citer les conciles d'Hippone (393), de Milève (402 et 416) de Télepte (418).

Mais le pseudo quatrième concile de Carthage est en réalité une collection canonique gauloise du Ve siècle, les *Statuta ecclesiae antiqua* (*infra*, 42). La numérotation des conciles d'Afrique est source de confusion. Elle est d'ailleurs sans valeur, car il y eut des conciles à Carthage avant celui de 348, que l'on désigne comme le premier. Mais les collections canoniques n'ont pas conservé de traces de ces conciles anciens.

5. *Infra*, 451 et s.

des conciles qui prendront rang dans la liste des conciles œcuméniques et se multiplier des réunions moins générales, allant d'une assemblée des prélats d'Occident ou d'Orient au concile régional. Cette diversité soulève une question essentielle pour l'utilisation des sources conciliaires. Si l'on doit admettre que les décisions des conciles universels étaient applicables à toute la chrétienté (la question de leur application effective étant réservée), celles des conciles locaux ne valaient naturellement que pour le territoire représenté à l'assemblée, encore que des décisions locales aient pu être reprises par d'autres conciles, locaux ou œcuméniques, ou généralisées par des décrétales pontificales. Le caractère local des décisions conciliaires explique certaines divergences disciplinaires. Il interdit de tenter un tableau général de la discipline en empruntant à des sources conciliaires de régions différentes.

Un problème plus délicat est soulevé par les divergences qui, sur certains points, apparurent de bonne heure entre la discipline d'Orient et celle d'Occident : Dans quelle mesure les canons des conciles orientaux furent-ils reçus par l'Eglise romaine[1] ? Ceux de Nicée, auxquels ceux de Sardique furent joints, ainsi que ceux d'Ancyre, Néocésarée, Gangres, souvent ajoutés aux premiers, le furent certainement[2]. On verra également que d'autres canons figurent dans les collections d'Afrique ou d'Italie. Mais il s'agit là d'œuvres privées. Toutefois leur diffusion fut certaine. Elles furent utilisées par les collections de l'époque gélasienne et c'est ainsi que des dispositions de conciles orientaux circuleront dans les collections canoniques occidentales jusqu'au décret de Gratien.

2° *Les décrétales.* — Les lettres pontificales de portée disciplinaire ou décrétales sont une innovation de notre période[3].

1. Mais parfois expurgés, par exemple, le c. 4 du concile de Gangres.

2. VAN HOVE, *Prolegomena ad Codicem Juris canonici*, 2e éd. (Malines-Rome, 1945), 148-149.

3. Les lettres pontificales antérieures à 440 ont été publiées par COUSTANT, *Pontificum roman... epistulae* (Paris, 1741), celles de Léon le Grand par les BALLERINI (*Sti. Leonis Magni Pontificis opera omnia*, 3 vol., Venise, 1753-1757, dont l'édition est reproduite par MIGNE, *PL.* 54) et par Ed. SCHWARZ, dans les *Acta conciliorum oecum.*, II, 4 (1931). Celles d'Hilaire à Hormisdas (461-523) par Andreas THIEL, *Epistolae romanorum pontificum genuinae*, I (seul paru, 1867). On trouve dans la *Patrologie latine*, outre les lettres de Léon le Grand, celles de Damase et de Sirice (t. 13), d'Anastase, Innocent Ier, Zosime, Boniface Ier (t. 20), Célestin Ier, Sixte III (t. 50). S. LOEWENFELD a publié des *Epistolae romanorum pontificum ineditae* (Leipzig, 1885) ; J. PFLUNG-HARTTUNG les *Acta pontificum romanorum inedita* (ab a. 97 ad. a. 1198) (2 vol. Tübingen, 1880-1888), et H. WURM la décrétale

La date de leur apparition reste controversée, mais on s'accorde en général pour considérer la lettre de Sirice à Himère de Tarragone comme la plus ancienne décrétale qui nous soit parvenue (384)[1]. Une lettre de Jules I (337-352) a été conservée par Athanase[2]. Des lettres de Damase (366-384) en réponse à des consultations figuraient dans les archives romaines, où saint Jérome les vit[3]. Mais elles ne nous sont pas parvenues et c'est peut-être à Sirice plutôt qu'à Damase qu'il faut attribuer les *canones synodi Romanorum ad Gallos episcopos*[4]. On a conservé également quelques autres décrétales de Sirice[5]. Tous ces textes concernent des questions disciplinaires (accès aux ordres, statut du clergé, réconciliation des hérétiques, discipline baptismale, pénitentielle, matrimoniale, etc.). Ils doivent guider les évêques dans le gouvernement de leur communauté. La décrétale à Himère était une réponse à des questions posées par l'évêque de Tarragone au pape Damase.

Avec Innocent I (401-407), l'activité législative des papes s'accroît. Les décrétales se font plus nombreuses et plus longues. Elles restent cependant le règlement de questions disciplinaires qui mettaient les évêques dans l'embarras. Les lettres à Victricius de Rouen (404)[6], à Exupère de Toulouse (405)[7] répondent aux questions de ces prélats. Ce n'est qu'au milieu du v[e] siècle,

d'Innocent à Exupère et celle de Léon aux évêques italiens sur l'état de clerc (*Apollinaris*, XII, 1939). Une liste de lettres de Jules I[er] à Symmaque est donnée par JAFFÉ-WATTENBACH, *Regesta Pontificum romanorum*, I, n° 30 à 96 (Leipzig, 1885). Sur les Décrétales, cf. H. LECLERCQ, V° *Lettres des papes*, dans le *Dict. arch. chrét. et lit.*; VAN HOVE, *Prolegomena*, 138-142.

1. *Ep.* I (*PL.* 13, 1133 et s.). Telle était déjà l'opinion de Mgr P. BATIFFOL, lorsqu'il montrait Damase « disant le droit » aux évêques des Gaules, en leur rappelant les décisions de Nicée, de Sardique et l'usage romain, tandis que Sirice « faisait du droit », en fixant dans sa décrétale à Himère des normes que fortifiait la menace de sanctions (*Les trois zones de la potestas papale*, Conférence faite à Strasbourg en 1922, reproduite dans *Cathedra Petri*, 56-57); cf. IDEM, *Le siège apostolique*, 185; H. GETZEMY, *Stil u. Form der ältesten Papstbriefe* (Diss. Tübingen, 1922); CASPAR, *Gesch. des Papsttums*, I, 216; FEINE, *op. cit.*, I, 86.

Sur la référence de Sirice (*PL.* 13, 1133) aux *generalia decreta* de Libère (352-366) et la nature de ces textes, cf. HINSCHIUS, *KR.* III, 684, n. 1 et CASPAR, *op. cit.*, I, 591.

2. *Apologia contra Arianos*, c. 21-35 (*PG.* 25, 281-308). C'est la plus ancienne lettre pontificale connue dans sa teneur exacte (CASPAR, *op. cit.*, I, 142).

3. *Ep.* 123, 9 (*CSEL.* 56, 82).

4. Sur cette question, VAN HOVE, 139 et n. 1 et *infra*, 220.

5. Celle aux évêques des diverses provinces (du territoire métropolitain d'Italie, selon CASPAR, *op. cit.*, I, 262) ou celle aux évêques d'Afrique, communiquant les décisions du concile de Rome de 386 qui nous est parvenue par les actes du concile de Telepte de 418 (MANSI, III, 667 et *PL.* 13, 1164).

6. *PL.* 20, 469.

7. *PL.* 20, 495.

avec le pontificat de Léon le Grand (440-461), que l'activité législative de la papauté devient considérable[4]. Elle ne cessera de croître par la suite. Le bref pontificat de Gélase (492-496) est marqué par une abondante législation[1].

L'importance de cette législation canonique exigeait que les textes essentiels soient conservés et mis à la disposition de tous. D'où la nécessité de collections canoniques.

3° *Premières collections canoniques*[3]. — Certaines séries conciliaires[4] ou des décrétales pontificales particulièrement importantes[5] ont pu circuler isolément. Mais ce procédé sommaire devint bientôt insuffisant. Le développement de la législation conciliaire, la multiplication des décrétales pontificales rendirent nécessaire la constitution de collections de textes. L'histoire de ces premières collections est obscure.

Les plus anciennes furent conciliaires, car la législation disciplinaire émana d'abord des conciles. Une collection latine des canons de Nicée et de Sardique existait à Rome probablement dès le pontificat de Jules I (337-352). Elle fut complétée sous Innocent I (401-407)[6].

En Orient le c. 1 du concile de Chalcédoine de 451 se réfère à une collection de canons conciliaires, dont Ed. Schwartz a tenté de rétablir l'histoire[7].

1. Silva Tarouca, *Nuovi Studi sulle lettere dei Papi*, *Gregorianum*, XII (1931), 3-56 ; 349-425 ; 547-598 ; Idem, *Die Quellen der Briefsammlungen Papsts Leos des Grossen*, *Papsttum u. Kaisertum* (*Festschrift P. Kehr*, München, 1926), 23-47 ; M. M. Mueller, *The vocabulary of pope Leo the Great* (*The cathol. Univ. of America*, *Patristic Studies*, 67, Washington, 1943).

2. L'essentiel de son œuvre (environ 120 écrits) est constitué par des décrétales (à part six traités d'objet surtout dogmatique). Analyse de C. Trezzini, *La legisl. canonica di papa S. Gelasio*, I (Diss. Fribourg, 1911).

3. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande*, I (1870) ; P. Fournier-Le Bras, *Histoire des Collections canoniques en Occident*, I (1931), 16-29 ; Schwartz, *Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche, ZSSt.*, *K.A.*, 1936, 1-114 ; van Hove, *Prolegomena ad codicem Juris canonici*, 2e éd. (Malines, Rome, 1945), 143-154.

4. En particulier les canons de Nicée, dont les prêtres romains envoyés par le pape Silvestre et l'évêque de Carthage, Cécilien, rapportèrent à leurs églises des exemplaires en grec (Schwartz, *op. cit.*, 44).

5. H. Wurm, (*Studien und Texte*, p. 120) l'a montré pour la décrétale de Sirice « *Directa* » et pour celles d'Innocent I. « *Saepe me* » et « *Si instituta* », en étudiant la place et la forme de ces textes dans les collections anciennes.

6. Cf. H. Leclercq, *Diverses rédactions des canons de Nicée dans les collections de l'Orient et de l'Occident*, in *Hist. des Conciles de* Hefele-Leclercq, I, 2, 1139-1176 ; Ed. Schwartz, *op. cit.*, 51-57 et 83-95 ; van Hove, *op. cit.*, 145-146 ; W. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, I (Münich, 1953), 252 ; Turner (*Eccl. Occid. Monumenta Juris antiquiss.*, I, 2, 97-280) a publié les versions latines du concile de Nicée et (*Ibid.*, I, 2, *pars* 3, 441-624) celles de Nicée et de Sardique.

7. *Op. cit.*, 1 et s.

Le fond primitif semble constitué par les canons d'Ancyre (314) et de Néocésarée (314-319). Plus tard y furent ajoutés ceux de Nicée (325)[1], Gangres (342), Antioche, Laodicée. Cette collection semble avoir été faite à Antioche, antérieurement au concile de Constantinople de 381. Les canons de ce dernier concile furent par la suite ajoutés au *corpus canonum* d'Antioche. Il fut connu sous cette forme complétée par les pères de Chalcédoine. Les canons de ce concile y furent à leur tour adjoints. La collection, de plan chronologique, est connue sous le nom de *Syntagma canonum* ou de *corpus canonum orientale*[2].

C'est cette collection qui sera transmise au concile de Carthage du 15 mai 419, tenu pour régler la controverse sur l'appel au pape et la portée des canons de Nicée, provoquée par l'affaire du prêtre Apiarius[3]. En fait, il s'agissait des canons de Sardique. Mais figurant dans les collections romaines en une série unique à la suite de ceux de Nicée, ils étaient tenus pour canons de Nicée. Sur la base de cette collection orientale, traduite en latin, une collection conciliaire fut composée à Rome[4] ou plutôt en Afrique[5]. On y trouve les canons de Nicée, Ancyre, Néocésarée, Granges, Antioche et Laodicée, Constantinople, ainsi que ceux de Sardique et quelques textes africains. La collection, d'origine privée, fut rédigée probablement entre 419 et 430, et avant le concile de Chalcédoine de 451, qu'elle ne cite pas. Elle est malencontreusement désignée sous le nom de *Versio Hispana* ou *Isidoriana*, parce qu'elle figure dans la collection *Hispana*, faussement attribuée à Isidore de Séville et qu'un exemplaire gaulois de l'*Hispana* fut utilisé par le pseudo Isidore[6]. Sa forme primitive est connue sous le nom d'*Antiqua*[7]. De cette *versio antiqua* dérive une *versio* dite *vulgata*, qui ne contient que les conciles de Nicée, Ancyre, Néocésarée et Granges[8].

Une autre collection, d'origine privée, composée à Rome, a peut-être utilisé le *corpus* conciliaire africain. On y retrouve les conciles de Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche,

1. Selon SCHWARTZ (*op. cit.*, 35) le concile de Nicée n'appartenait pas à la collection primitive.
2. VAN HOVE, *op. cit.*, 143-145 ; PLÖCHL, *op. cit.*, 249.
3. Ed. SCHWARTZ, *op. cit.*, 58-60.
4. TURNER, *op. cit.*, 1, 2, 3, 155 et 623-634.
5. Ed. SCHWARTZ, *op. cit.*, 76-83.
6. Ed. SCHWARTZ, *op. cit.*, 11, n. 2 et 84 ; VAN HOVE, *op. cit.*, 146-147 ; PLÖCHL, *op. cit.*, 252.
7. Elle est conservée par la Collection de Freising ; texte dans MAASSEN, *op. cit.*, 924-938.
8. Elle est conservée dans les collections de St Blaise, de Corbie, dans la *Quesnelliana* et l'*Hispana*, cf. Ed. SCHWARTZ, *op. cit.*, 83-95.

Chalcédoine. Celui de Laodicée n'y figure pas. On y a ajouté le concile de Constantinople et des textes africains. Les canons de Nicée et de Sardique y forment une série continue. Cette collection, qualifiée de *Prisca* par Justel, sur la base d'une allusion de Denys le Petit (*imperitiam priscae translationis*) est également connue sous le nom d'*Itala*, en raison de son aire de diffusion. Sa date est incertaine, après le concile de Chalcédoine [1] ou après la mort de Gélase sous le pontificat d'Anastase (496-498) ou de Symmaque (498-514) [2].

L'importance disciplinaire et la fréquence des conciles africains depuis le milieu du IVe siècle jusqu'à la fin du premier quart du Ve, suffiraient à expliquer que l'Eglise d'Afrique ait été l'une des premières à posséder sa collection conciliaire [3].

Un *Liber canonum*, conservé aux archives de l'église de Carthage, était ordinairement lu dans les réunions conciliaires. Ce *liber* contenait au moins les canons de Nicée et ceux de Carthage de 348, sous Gratus. D'autres textes conciliaires, grecs et africains s'ajoutaient peut-être à ce noyau central. Un autre recueil rassembla les conciles de Carthage tenus sous l'épiscopat d'Aurèle (*Liber canonum temporibus sancti Aurelii*), dans leur ordre chronologique (Carthage, 394, nos 1 à 421, no 18, plus deux nos 19 et 20, que l'on n'a pu identifier). Le concile d'Hippone de 393 restait en dehors [4]. Ces collections anciennes ne nous sont pas parvenues directement. On ne les connaît qu'à travers l'*Hispana* et la *Breviatio canonum* de Fulgentius Ferrandus.

Lors du concile de Carthage de 419, où fut communiqué le *corpus* d'Antioche, les Pères firent relire divers canons de Nicée et de conciles africains, puis le recueil des conciles tenus sous Aurèle (c. 34 à 127 du *Codex canonum ecclesiae Africanae*). A une session ultérieure, tenue le 30 mai, six canons auraient été ajoutés. On les attribue communément aux Pères du concile. Mais ils sont peut-être l'œuvre d'un concile d'Hippone du 24 septembre 427 [5]. L'ensemble de cette collection est connu sous le

1. C. H. Turner, *The versio called Prisca*, *J. of theol. St.*, 1929, 337-346.

2. Ed. Schwartz, *op. cit.*, 95-108. Sur cette collection, cf. van Hove, *op. cit.*, 148 ; Plöchl, *op. cit.*, 253. La collection, éditée par Justel est reproduite dans *PL.* 56, 747-816.

3. H. Leclercq, Vo *Liber canonum Africae*, *Dict. arch. chrét. et de lit.* ; Audollent, Vis *Afrique* et *Byzacène*, *Dict. hist. et géog. eccl.*, G. Bardy, Vo *Afrique*, *Dict. droit canon.*, I (1935), 288-293.

4. G. Bardy, *op. cit.*, 288-289 (après Maassen, *op. cit.*, I, 182-183 et Hefele-Leclercq, *op. cit.*, II, 1, 214-215.

5. Boudinhon, *Note sur le concile d'Hippone de 427*, *Rev. hist. et litt. rel.*, X (1905), 267 et s.

nom de *Codex canonum ecclesiae africanae*[1]. La collection trouvera une large diffusion, jusqu'en Orient où elle sera traduite en grec. Par l'intermédiaire de la *Dionysiana* ses textes circuleront dans les collections occidentales jusqu'à Gratien.

Quant aux canons d'Hippone de 393, ils furent transmis sous forme d'un résumé, *Breviatio* ou *Breviarium*, par Aurèle aux évêques de Byzacène, qui en avaient demandé communication en 397. Cette *Breviatio* fut également lue par Aurèle au concile de Carthage de 397, qui s'en inspira largement[2].

Le développement de l'activité conciliaire dans la Gaule du v[e] siècle, provoqua un mouvement de rédaction analogue. Trois collections sont importantes[3]. L'une présentée sous le nom de second concile d'Arles, est en réalité une compilation de canons conciliaires[4]. La présence de canons de Vaison (442), l'absence de ceux d'Agde (506) déterminent sa date. Son nom, aussi bien que les conciles utilisés rendent probable son attribution à la région arlésienne.

Dans la seconde moitié du siècle, les *Statuta ecclesiae antiqua* furent également rédigés en Gaule et probablement dans la région d'Arles[5]. La collection, qui utilise des conciles orientaux et gaulois, ainsi que des décrétales suit un plan systématique,

1. Texte dans BRUNS, I, 155-202 ; cf. HEFELE-LECLERCQ, II, 1. 201-209. Dans l'édition du *Codex*, donnée par BRUNS (I, 155-202) les canons des conciles africains sont répartis de la façon suivante : 1° concile de Carthage du 25 mai 419 (canons, A à K) : 2° des canons des conciles d'Hippone de 393, de Carthage de 390 et d'août 397 (c. 1-56) ; 3° un fragment du concile de Carthage de juin 397 (c. 56, § 2) ; 4° un fragment du concile de Carthage d'avril 399 (c. 56, § 3) ; 5° les canons du concile de Carthage de mai 401 (c. 56, § 4 au c. 65) ; 6° canons du concile de Carthage du 13 septembre 401 (c. 66-85) ; 7° canons du concile de Milève de 402 (c. 85-90) ; 8° canons du concile de Carthage du 25 août 403 (après le c. 90 jusqu'au c. 92) ; 9° le *commonitorium* donné par le concile du 16 juin 404 à ses légats auprès de l'empereur dans l'affaire donatiste (c. 93) ; 10° un résumé du concile de Carthage du 23 août 405 (c. 94) ; 11° les canons du concile de Carthage du 13 juin 407 (c. 95-106) ; 12° les conciles de Carthage du 16 juin et du 13 octobre 408 sont signalés après le c. 106 : ceux du 15 juin 409 et du 14 juin 410 au c. 107 ; 13° les canons du concile de Carthage du 1[er] mai 418 (c. 108.127) ; 14° ceux du concile de Carthage du 30 mai 419 (c. 128-133) ; 15° la lettre envoyée par le concile au pape Boniface (c. 134) ; 16° les textes relatifs aux conciles de Nicée et de Sardique envoyés à l'épiscopat africain (c. 135-137) ; 17° la lettre des évêques d'Afrique au pape Célestin à propos d'Apiarius (c. 138).

2. Texte dans BRUNS, I, 134-139 ; cf. HEFELE-LECLERCQ. II, 1, 82-91.

3. VAN HOVE, *op. cit.*, 152-154.

4. Texte dans BRUNS, II, 130-137, HEFELE-LECLEFCQ, II, 1, 460-476. On y trouve des canons de Nicée et de divers conciles gaulois. Les canons d'Orange (441), 1-10, 12-16, 21-24 figurent dans les c. 26 à 45 ; ceux de Vaison (442), 4-5 aux c. 47-48, et 9-10 au c. 51.

5. L'origine et la date de la collection restent discutés. Dom Botte a montré qu'elle était antérieure à Césaire d'Arles (503-543). La littérature est abondante, cf. HEFELE-LECLERCQ, II, 1, 103-107 et VAN HOVE, *op. cit.*, 152-153.

parfois peu rigoureux. Elle fut longtemps attribuée à un quatrième concile de Carthage et c'est sous son nom que ses canons figurent dans les collections médiévales[1].

Enfin la collection d'Angers, compilée dans la seconde moitié du v[e] siècle par l'évêque Thalassius d'Angers, groupe des canons d'Angers (453), Toulouse (461) et Vannes (465).

L'histoire des premières collections de décrétales n'est pas moins incertaine[2].

D'anciennes collections canoniques signalent des *canones urbicani* et des *epistolae decretales*[3]. Les premières figurent dans des collections de Cologne, Reims, Albi[4]. Elles réunissent deux décrétales d'Innocent I[er] de 405 et 414 (*Consulenti* et *Magna me*) une de Zosime (*Exigit*), deux de Célestin (*Nulli* et *Cuperemus*). On a songé à une origine gauloise, peut-être avec utilisation d'éléments romains[5]. L'absence de décrétale de Léon (440-461) fixe un terme *ad quem*[6]. Les *epistolae decretales*, qui figurent dans les collections de Freising et de Cologne, ajoutent à ces premiers

1. Texte dans Bruns, I, 140-151, Hefele-Leclercq, II, 2, 462-476.
Nous citerons les *Stat. eccl. ant.* d'après l'édition de Bruns, imparfaite, mais meilleure que celle des Ballerini, qui n'utilisait à peu près que des manuscrits italiens et négligeait la version de l'*Hispana*. M. l'abbé Munier prépare une édition critique pour le *Corpus Christianorum.*

Nous lui devons les indications suivantes, dont nous le remercions bien vivement, sur l'appellation fautive de « IV[e] concile de Carthage ». Les plus anciens manuscrits, qui nous ont conservé les *Statuta*, les placent après les anathèmes du concile de Carthage de 418, qui réunissait 214 évêques (Collection de Corbie, Albi-Toulouse, de Cologne, de Bigot). Sauf la première, qui garde le titre original, les autres collections présentent déjà les *Statuta* comme l'œuvre d'un concile de Carthage de 214 évêques. L'*Hispana* ajouta la précision erronée d'un concile tenu « *Honorio Augusto IV et Eutychiano cons.* » (= 402).

La fausseté de l'inscription soupçonnée par Justel a été établie par les Ballerini (*PL.* 56, 103-107).

2. L. Duchesne, *La première coll. romaine de décrétales*, *Atti del II° congr. intern. di archeol. cristiana*, Rome (1902), 159-163. Idem, *Hist. de l'Eglise ancienne*, III, 29 et s. ; R. Massigli, *La plus ancienne coll. de décrétales*, *Rev. hist. et litt. relig.* V (1914), 402-424 ; Silva Tarouca, *Beiträge zur Überlieferungsgeschichte der Papstbriefe des 4. 5. u. 6. Jahrh.*, *Z.f. kath. Theol.*, XLIII (1919), 467-481 ; 657-692 ; Idem, *Die Quellen der Briefsammlungen Papst Leos des Grossen*, *Festschrift P. Kehr* (München, 1926), 23-47 ; H. Wurm, *Studien u. Texte zur Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus*, (*Kanonistiche Studien u. Texte, hrgg.* v. A. Koeniger, Bonn, Heft 16, 1938, 304 p.) ; van Hove, *op. cit.*, 150.

3. Sur un recueil de l'Eglise de Thessalonique, compilé seulement vers 531, mais fait surtout de lettres de papes, dont aucune n'est postérieure au v[e] siècle, cf. P. Fournier et G. Le Bras, *op. cit.*, 19, n. 6 et van Hove, *op. cit.*, 151.

4. H. Wurm, *op. cit.*, 277, 288, 279.

5. Caspar (*Geschichte des Papsttums*, I, 371, n. 1) semble pencher pour l'origine romaine. Il émet l'hypothèse d'une influence du *Codex canonum* africain, envoyé à Rome, qui aurait suggéré aux papes l'idée de réunir en une collection les principales décrétales.

6. H. Wurm, *op. cit.*, 117-118 et 141.

textes la décrétale *Etsi* d'Innocent Ier (404). Cette collection, probablement contemporaine des *canones urbicani* serait italienne et peut être romaine [1].

C'est d'ailleurs à Rome que devait se produire le grand mouvement de codification à l'époque du pape Gélase. On a marqué les caractères de cette « renaissance gélasienne », qui se poursuit dans les premières années du VIe siècle : Souci d'universalisme, car les collections groupent des textes d'Orient, d'Afrique et de Rome, alors que les collections antérieures avaient un caractère local plus accusé ; authenticité, car les faux n'ont guère d'audience et la coutume passe au second plan ; romanité, par la priorité donnée aux décrétales, l'insistance à marquer la primauté, le contrôle des conciles orientaux par l'autorité romaine [2].

Si les collections de Denys le Petit échappent à notre période, il faut signaler ici la collection de Freising (son principal manuscrit ayant été conservé autrefois dans la bibliothèque de cette ville), rédigée peu après 495 [3]. Elle ajoute aux conciles de Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, une collection de conciles africains, divers documents de la période 418-425 et des décrétales.

Alors que la collection de Freising donne selon l'ordre chronologique et par séries distinctes canons et décrétales, sa contemporaine, la *Quesnelliana* [4], a un plan systématique, mêlant les deux catégories de sources. Son origine reste discutée : la Gaule et peut-être la région arlésienne, ou Rome [5].

Si l'on n'a pas à suivre ici l'histoire des collections qui au début du VIe siècle prolongent le mouvement gélasien, il faut cependant faire mention d'une collection nettement plus récente, l'*Avellana*, de peu postérieure au pontificat de Vigile (537-555), mais qui réunit des constitutions impériales à objet ecclésiastique et des décrétales de notre période [6].

1. *Ibid.*, 118.
2. G. Le Bras, *La renaissance gélasienne*, *RHD.*, 1930, 506-518.
3. Le texte le plus récent est de cette année. Le manuscrit est aujourd'hui le Cod. 6243 de la Bibliothèque de Munich.
4. Du nom de son premier éditeur Quesnel (1634-1719). Les Ballerini en ont donné une nouvelle édition dans les œuvres de Léon le Grand.
5. Quesnel la tenait pour romaine et Turner estimait que ce n'était pas invraisemblable. Le P. Silva Tarouca la considère comme « la plus ancienne collection romaine de canons ». L'origine romaine paraît probable, sinon sûre à G. Le Bras (*op. cit.*, 28). Mais il est certain que la diffusion en Gaule fut rapide. L'origine provençale est défendue par l'abbé J. Tarré (*RHD.*, 1933, 208-209). H. Wurm est réservé (*Studien und Texte*, 143 et s.).
6. Les plus anciennes remontent à 367. La collection a été publiée par O. Guenther, *Epistulae imperatorum pontificum aliorum*, dans le *CSEL.* XXV, 2 vol., 1895-1988.

Il faut aussi signaler brièvement des recueils proprement orientaux, mais auxquels les collections occidentales ultérieures feront des emprunts[1].

Vers la fin du IIIe siècle avaient été compilés en Egypte ou en Syrie, les *canones ecclesiastici sanctorum Apostolorum* (ou *canones apostolici aegyptiaci* ou *constitutio apostolica ecclesiastica*). Ils comportent 30 canons, dont les c. 4 à 14 transposent librement la Didaché, tandis que les autres paraissent un travail original. La collection traite des évêques, des clercs, des veuves, des diaconesses, des laïcs et de la participation des femmes aux fonctions sacrées. Le recueil obtint valeur officielle[2].

Vers 400 furent composées les constitutions apostoliques, probablement œuvre d'un chrétien de Syrie. Les six premiers livres sont un remaniement de la Didaschalie, le septième reproduit une partie de la Didaché, le huitième dépend de la tradition apostolique d'Hippolyte[3]. C'est l'œuvre majeure du droit canonique oriental à cette époque. Elle traite des personnes ecclésiastiques, des biens d'église, de la liturgie clémentine de l'Eglise syriaque.

En appendice aux constitutions apostoliques, figurent 85 « canons des Apôtres »[4]. Turner a montré qu'ils étaient l'œuvre du compilateur des constitutions apostoliques. Ils représentent une nouvelle édition, originale, des *canones ecclesiastici sanctorum Apostolorum*, complétée par des canons des conciles d'Antioche, Gangres, Laodicée[5]. La collection traite de l'ordination, de la liturgie, des délits et des peines. L'Occident mettra en doute son origine apostolique. Le décret pseudo-gélasien *de recipiendis libris* la range parmi les apocryphes[6]. Malgré ces doutes, Denys le Petit recueillera dans sa collection une traduction latine des 50 premiers canons. On les retrouve chez pseudo-Isidore et chez Gratien.

4° *Sources juridiques séculières.* — L'intérêt porté par les empereurs aux institutions, aux personnes et aux biens ecclésiastiques, l'aide, tantôt provoquée et tantôt spontanée, prêtée

1. Pour les collections mineures, cf. VAN HOVE, *op. cit.*, 131-133.
2. VAN HOVE, *op. cit.*, 127-128 ; PLÖCHL, *op. cit.*, 101-102.
3. Edit. FUNK, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, 2 vol. Paderborn, 1905, cf. VAN HOVE, *op. cit.*, 128-130 avec bibliogr.
4. H. LECLERCQ, dans HEFELE-LECLERCQ, I, 2, 1203-1221 ; VAN HOVE, *op. cit.*, 130-131.
5. Les versions latines anciennes ont été publiées par TURNER, *Eccl. sec. mon. iuris antiquissima*, I, 1, 1-34 ; I, 2, *pars* 1. 32 et s.
6. THIEL, *Epist. roman. pont.* (1867), p. 466.

à l'Eglise par le pouvoir laïc furent si considérables que la législation séculière en matière ecclésiastique est, pour notre période, presqu'aussi abondante que la législation canonique. Le nombre des constitutions impériales d'objet disciplinaire, parfois même liturgique ou dogmatique est supérieur à celui des décrétales de la même période.

Tous ces textes, ne nous sont pas parvenus. Notre documentation est en effet constituée presque exclusivement par le Code Théodosien (438)[1] et celui de Justinien (529 et 534)[2]. Ceux-ci n'ont pas recueilli la totalité des constitutions, même parmi les plus importantes. C'est ainsi que l'on y chercherait en vain l'édit de 313 reconnaissant la liberté des cultes et prescrivant la restitution des biens aux églises. Il ne faut pas oublier d'autre part que, œuvres d'empereurs fidèles au catholicisme romain, ces codes ont, en principe[3], écarté les textes favorables au paganisme ou aux hérétiques.

Il n'en reste pas moins que tout le Livre XVI du CTh. est consacré aux questions religieuses (la foi, les clercs et les églises, les moines, les controverses théologiques, l'hérésie, l'apostasie, les juifs et les païens). D'autres constitutions de portée ecclésiastique sont dispersées dans les autres livres. Au total quelques 140 constitutions[4].

Au Code de Justinien, les constitutions ecclésiastiques reçoivent la place d'honneur. Elles occupent les 13 premiers titres du Livre I.

En dehors de ces deux recueils essentiels, quelques constitutions d'objet ecclésiastique nous ont été conservées par les Novelles post-théodosiennes[5], la collection de Sirmond[6], la col-

1. La meilleure édition moderne est celle de Th. Mommsen et M. P. Meyer, *Theodosiani Libri XVI cum constitutionibus sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes* (Berlin, 1905, 3 vol. dont une réédition photographique a été donnée en 1955). Mais le commentaire de J. Godefroy (publié à Lyon en 1665 par Marville et par Ritter de 1736 à 1745 à Leipzig) reste indispensable. Une traduction anglaise a été donnée par Clyde Phaar (Princeton Univ. Press, 1952).

2. Ed. P. Krüger (9e éd., 1915 et reproduction photographique 1954).

3. Quelques-uns figurent cependant, soit par erreur (telle la constitution qui autorise les réunions ariennes, CTh. 16, 1, 4 ; 386), soit parce que le texte ne se présentait pas *in terminis* comme hostile aux chrétiens (par exemple, CTh. 13, 3, 5 ; 17 juin 362 et 9,17,5 ; 12 février 363, cf. *infra*, p. 642, n. 9).

4. W. K. Boyd, *The ecclesiastical edicts of the Theodosian Code* (New-York, 105, 122 p.). Cf. également G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter Theodosius dem Grossen* (Freiburg i. Brisgau, 1897), 609 p.

5. Pour l'édition, cf. *supra*, n. 1.

6. Cette collection, désignée par le nom de son premier éditeur, le Père Sirmond (1631) reproduit seize constitutions de 333 à 425. Une seconde version y avait ajouté deux constitutions prises au CTh. Les constitutions sont reproduites intégra-

lection *Avellana*, la correspondance pontificale[1], les auteurs ecclésiastiques[2].

II. — La patristique.

Les IVe et Ve siècles comptent parmi les plus grands de la patristique latine[3]. Aux noms d'Ambroise (339-397)[4], Jérôme (340-350 à 420)[5], Augustin (354-430)[6], Léon le Grand (pape de 440 à 461) s'ajoutent ceux d'auteurs ecclésiastiques identifiés ou non[7], qui donnent à la pensée et aux lettres chrétiennes un éclat supérieur à celui du paganisme contemporain[8].

L'œuvre des auteurs chrétiens présente pour nous un triple intérêt. Elle fait connaître, parfois plus largement qu'une législation encore peu développée, la doctrine de l'Eglise sur des ques-

lement avec leur préambule et leur formule d'envoi. Elles se suivent sans plan méthodique ni chronologique. Les textes sont d'origine occidentale et orientale, mais la collection est occidentale, et probablement gauloise.

1. HAENEL avait réuni dans un *Corpus Legum* (Leipzig, 1857) les textes parvenus en dehors des deux codes. Son travail reste utile, car il n'a pas été remplacé, mais il faudrait le reprendre en tenant compte des textes découverts depuis un siècle.

2. En particulier Eusèbe de Césarée pour la législation constantinienne. Sur cette législation, cf. *supra*, 11 et n. 5.

3. Le cadre géographique de cet ouvrage exclut la patristique grecque.

4. J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain* (th. lettres, Paris, 1933).

5. Seule est complète l'édition de la *Patrologie latine*. Celle du *CSEL*. est peu avancée. Une édition des lettres est actuellement en cours dans la « Collection des Universités de France » (c'est à elle que nous nous référons dans les citations où aucune édition n'est indiquée).

6. L'édition des mauristes reste fondamentale (1679-1700). Le *CSEL*. n'a publié qu'une partie de l'œuvre. Une collection des « *Œuvres de saint Augustin* », avec traduction et notes, est en cours dans la *Bibliothèque augustinienne* (1939 et s.), 13 vol. parus, 85 prévus).

La bibliographie immense ne saurait être citée même pour l'essentiel. Renvoyons à G. BARDY, *Saint Augustin, l'homme et l'œuvre* (Paris, 1940) ; M. F. SCIACCA, *S. Agostino*, I (Brescia, 1949) ; VAN DER MEER, *Augustin, pasteur d'âmes*, 2 vol. trad. fr. (Colmar, 1955) et aux communications faites au Congrès international augustinien de Paris (1954), réunies sous le titre *Augustinus Magister* (2 vol.).

7. Tel l'*Ambrosiaster*, cf. P. C. MARTINI, *Ambrosiaster, de auctore, operibus, theologia, Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniniani*, IV (Roma, 1942) ; *Idem*, dans l'*Antoniniamum*, XXII (1947), 23-48 ; P. SCHEPENS, *L'Ambrosiaster et saint Eusèbe de Verceil*, *Rech. sc. rel.*, 1950, 295-299. Pour les sermonaires italiens, Dom A. OLIVAR, O.S.B., *Clavis Sti. Petri Chrysologi* (Sacris Erudiri, VI, 2, 1954 ; 327-342) et MUTZENBACHER, *Zur Überlieferung des Maximus Taurinensis* (*Ibid.*, 343-372).

8. P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 2 vol. (3e éd., revue et augmentée par G. Bardy, Paris, 1947) ; cf. également dans le *Handbuch der klassichen Altertumwissenschaft*, la *Geschichte der römischen Literatur* de M. SCHANZ, t. IV, 1 (2e éd., 1914) et IV, 2 par SCHANZ, HOSIUS et G. KRÜGER (1920) ; ALTANER, *Patrologie*, 1951 ; BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III et IV (1923-1924) ; U. MORICCA, *Storia della letteratura latina cristiana* (Torino, 1924-1928) ; J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen âge*, II, Introduction et complément à l'étude de la patristique (Bruxelles-Paris, 1947).

tions essentielles de discipline ou sur les relations de la société ecclésiastique et du monde séculier. Incidemment, elle fournit de précieuses informations sur la vie sociale : les lettres de saint Jérôme, celles de saint Augustin ainsi que ses sermons[1], les sermons de saint Léon ou de Maxime de Turin sont à cet égard particulièrement riches[2]. Enfin elle constitue un arsenal de textes, qui après avoir été quelque peu négligé, tiendra à partir du XIe siècle une place importante dans les collections canoniques[3].

Si l'utilisation des textes patristiques en tant que source de renseignements sur la vie religieuse et sociale des IVe et Ve siècles n'offre pas de difficultés particulières[4], il n'en va pas de même lorsqu'on leur demande une information de portée juridique. Quelle était, à l'époque où ils furent formulés, l'autorité des principes posés par les Pères ? La question est mal élucidée. Les témoignages contemporains sont trop rares pour permettre une réponse ferme. Saint Augustin, l'un des docteurs qui a le plus réfléchi sur les sources du droit et leur autorité, ne tient pas son

1. Les sermons de saint Augustin soulèvent de délicats problèmes d'authenticité. Les Bénédictins en retenaient 363. Dom Morin, dans son édition des *Sermones Augustini* (*Miscellanea Agostiniana*, I, Roma, 1930), n'en conserve que 138. De nouveaux sermons ont été publiés depuis cette date. Dom LAMBOT prépare une nouvelle édition pour le *CSEL*. (cf. Dom LAMBOT, *Rev. bénéd.*, 1947, 89-116 ; 1948, 23-52 ; 1952, 95-107 ; IDEM, *Sti. Augustini Sermones selecti XVIII*, Bruxelles, 1950). Les problèmes chronologiques ont été étudiés par CAVALLERA (*Bulletin litt. eccl.*, 1930, 21-30), Dom DE BRUYNE, *Rev. bénéd.*, 1931, 185-193 ; A. KUNZELMANN, *Miscellanea Agostiniana*, II (1931), 417-520 ; O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, *Rech. augustiniennes*, I. (1958), 5-42 ; la prédication par le R. P. M. PONTET (*L'exégèse de saint Augustin, prédicateur*, th. Lettres, Paris, 1944). Les *Enarrationes in Psalmos* (*PL.* 36 et 37 et *Corpus Christianorum*, 38-40) et les *Tractatus in Johannis Evangelium* (*PL.* 35 et *Corpus christianorum*, 1954, t. 36) tiennent du sermon et du commentaire exégétique. Sur leur date, cf. S. ZARB, *Angelicum* X (1933) ; XII (1935) ; XVII (1940) ; XXIV (1947) ; XXV (1948) ; H. RONDET, *Rech. sc. rel.* 1950, 631-633 ; M. LE LANDAIS, *Rech. sc. rel.*, XXV (1948), 226-250 et *Et. augustiniennes* (1953).

2. M. M. GETTY, *The Life of the North Africans as revealed in the sermons of S. Augustinus* (The cath. Univ. of America, Patristica Studies XXVIII, Washington, 1931) ; J. JALLARD, *The Life a. times of St. Leo the Great* (London, 1941) ; TAMASSIA, *I sermoni di Pietro Crisologo, note per la storia delle condizioni giur. e soc. del secolo* V° (*Studi Senesi in onore di Moriani*, Torino, 1906, I, 43-66) ; *Idem*, *L'ultima età romana nei sermoni attribuiti a S. Massimo, vescovo di Torino* (*Atti... Ist. veneto*) ; G. STERNBERG, *Das Christentum des V. Jahrhunderts im Spiegel der Schriften des Salvianus von Massilia* (*Theol. Studien u. Kritiken*, 1909, 29-78 et 163-204) ; E. BORDONE, *La società romana nel* V° *secolo nella requisitoria di Salviano* (*Studi dedicati alla memoria di P. Ubaldi*, Milano, 1947, 315-344).

3. MUNIER, *Les sources patristiques du droit de l'Eglise* (th. Droit canonique, Strasbourg, 1954, éd. Mulhouse, 1957).

4. Comme toute source narrative celle-ci doit être soumise à la critique du témoignage. Il faut tenir compte de la personnalité de l'auteur, de la qualité de son information, de son point de vue propre, du but qu'il assigne à ses écrits.

opinion pour « écriture canonique »[1]. L'autorité des opinions patristiques ne résulte que de la valeur et du prestige de leurs auteurs. Elles ne constituent pas des règles de droit contraignantes. On ne saurait donc mettre la patristique sur le même plan que les décrétales ou les canons conciliaires.

Cette observation sur l'autorité de la patristique à son époque, commande l'utilisation que l'on doit en faire aujourd'hui pour connaître le droit de l'Eglise ancienne. Les Pères furent des docteurs, non des législateurs, des théologiens et des moralistes, non des juristes. Leur souci est de guider dans la voie du salut. Ils ne formulent des principes de vie terrestre que dans la perspective de l'au-delà[2]. Leur doctrine ne représente pas forcément « le droit » de l'Eglise de leur temps. Elle peut être plus exigeante, en vertu de cette distinction du précepte et du conseil, que le droit canonique ne formulera avec précision qu'à l'époque classique, mais qui est nécessairement impliquée dans la doctrine évangélique. D'autre part, cette doctrine patristique n'exprime que la position de son auteur. Elle n'engage l'Eglise, que dans la mesure où celui-ci fait partie de la hiérarchie. Enfin elle peut ne pas avoir toute la précision d'expression que l'on demande au juriste.

Aussi l'utilisation de la patristique requiert-elle une prudence spéciale et des appréciations plus nuancées que la rigide exégèse des textes de lois.

III. — **Les sources narratives.**

Histoire d'une société, celle du droit canonique fait nécessairement appel à toutes sources d'information qui lui permet de mieux connaître cette société. Il est inutile de les énumérer ici ; ce sont celles auxquelles ont recours les historiens de l'Eglise et ceux de l'Empire romain en général[3]. Rappelons seulement les noms des grands historiens ecclésiastiques, Eusèbe de Césarée[4],

1. Cf. le Prologue du L. III du *de Trinitate* ou le ch. 1 du L. IV du *de anima et eius origine* (*PL.* 42, 869 et *CSEL.* 40, 380) ; voir G. Bardy, *L'inspiration de Pères de l'Eglise, Rech. sc. relig., Mél. Lebreton*, II (1952), 7-26.

2. Savagnone, *op. cit., BIDR.*, 1941, 526 ; U. Brasiello, *Premesse relative allo studio dell'influenza del cristianesimo sul diritto romano, Scritti Ferrini*, II, 20 ; M. Villey, *RDC.*, IV (1954), 55-56 ; Biondo Biondi (*Il dir. rom. crist.*, I, 70-89) conclut au contraire en faveur du caractère juridique des textes patristiques.

3. Voir les notices de l'*Hist. générale de l'Eglise*, t. III, p. 7-11, IV, 7-10 et Piganiol, *L'Empire chrétien*, VII-XV.

4. Edité au t. IX des *Griechische christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (3 vol., Berlin, 1903-1909) et Collection « *Sources chrétiennes* » (Paris, 1952-

Socrate[1], Sozomène[2], Théodoret[3], Rufin, le traducteur et le continuateur d'Eusèbe[4] ; ceux d'historiens locaux comme Optat de Milève[5] ou Victor de Vita[6], de chroniqueurs, comme saint Jérôme[7], Sulpice Sévère[8], Orose[9], Posper d'Aquitaine, de l'historien de la crise arienne Athanase[10] ou de poètes, comme Prudence[11] ou Sidoine Apollinaire[12].

On ne saurait négliger, à côté des informations fournies par les auteurs littéraires, les premières vies de saints[13], celles de documents de nature administrative, tels que les calendriers, dont la liste des fêtes montre la juxtaposition des religions[14] ou les tableaux des circonscriptions ecclésiastiques[15].

1955) pour les L. I-VIII. Une traduction française a été faite par R. GRAPIN, dans la Collection HEMMER-LEJAY (3 vol., Paris, 1905-1913). La *Vita Constantini* est éditée au t. VII du *Corpus* de Berlin (pour son attribution à Eusèbe. Cf. *supra*, 9, n. 4).

1. *Hist. eccl.*, écrite vers 400 (*PG.* 67).

2. *Hist. eccl.*, écrite vers 444 (*PG.* 67). G. SCHOO, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos* (1911). Sur l'auteur cf. G. BARDY, V° *Sozomène, Dict. Théol. cath.*

3. *Hist. eccl.*, écrite vers 450 (*Griech. christ. Schriftsteller*, XIX, 1911). Sa correspondance a été éditée dans la collection « *Sources chrétiennes* » (1955). Cassiodore a fait combiner par Epiphane, Socrate, Sozomène et Théodoret dans une *Historia tripertita* (*PL.* 69 et *CSEL.* 71, 1952).

4. *PL.* 21, cf. M. VILLAIN, *Rufin d'Aquilée et l'histoire ecclésiastique, Rech. sc. relig.*, 1946, 164-210.

5. Ed. ZIWSA, *CSEL.* 26 (1893).

6. *Historia persecutionis africanae provinciae* (*CSEL.* 7). Cf. Ch. COURTOIS, *Victor de Vita et son œuvre* (*Public. du gouv. gén. de l'Algérie*, Paris, 1954).

7. Il a traduit et continué la chronique d'Eusèbe (*Griech. christ. Schriftsteller*... XXIV et XXXIV).

8. *CSEL.* 1.

9. *Historiae adversus paganos* (*CSEL.*, 5).

10. L'*Apologia contra Arianos* (*PG.* 25, 247-410), écrite vers 348, fait le récit de la période 335-342. L'*Historia arianorum ad monachos* (*PG.* 25, 691-796) prolonge cet exposé jusqu'en 357.

11. Ed. Universités de France (Paris, Belles-Lettres, 1943 et s.).

12. *PL.* 58 et *MG.*, *AA.* VIII (1887) ; cf. A. LOYEN, *Recherches historiques sur les panégyriques de Sidoine Apollinaire, BEHE., sc. hist.*, fasc. 285 (1946) ; IDEM, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l'Empire* (Paris, 1944).

13. Celle d'Ambroise, d'Augustin, de Germain d'Auxerre, de Martin de Tours, etc. ; cf. R. AIGRAIN, *L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire* (Paris, 1953).

14. H. STERN, *Le calendrier de 354* (*Bibl. arch. et hist. de l'Inst. fr. d'archéol. de Beyrouth*, 55, 1953).

15. Par exemple la *Notitia Galliarum*. cf. *infra*, 386, n. 3.

LIVRE PREMIER

L'ORGANISATION DE L'ÉGLISE

L'ÉGLISE [1]

Malgré l'isolement auquel l'hostilité païenne avait contraint les premières communautés chrétiennes, l'unité de l'Eglise s'était affirmée dès les premiers siècles. « Communion d'églises sans nombre, dispersées dans le monde, communion mystique et concrète, fondée sur le conformisme de la foi, des institutions, avec pour centre sensible de gravité l'église romaine » [2], telle apparaît l'Eglise à la veille de sa reconnaissance par l'Empire.

S'affichant désormais au grand jour, perfectionnant une organisation que l'accroissement des fidèles exige plus minutieuse, obligée de s'opposer aux sectes hérétiques qui se multiplient, l'Eglise doit se définir avec plus de netteté. Ses docteurs y veilleront. Saint Augustin dans ses discussions avec les donatistes, édifie une ecclésiologie et dégage des notes qui resteront traditionnelles.

La notion essentielle, devant les hérésies, est celle de l'unité. L'évêque de Milève, saint Optat, l'affirme dans ses *De schismate donatistarum libri VII* [3]. Et c'est également dans la controverse que saint Augustin formule cette exigence fondamentale [4].

1. J. Zeiller, *La conception de l'Eglise aux quatre premiers siècles*, *RHE*. 1933, 571-585 et 848-878.
2. P. Battifol, *Le siège apostolique*, 1.
3. II, 1 (*CSEL*. 26, 32).
4. En 410 dans le *De unico baptismo*, VII, 14 et 15 et XIV-XV (*CSEL*. 53, 15 et 23 et s.; des passages de ce livre figurent au Décret, Dist. 4 *de cons*. c. 49 et C. 24, qu. 1, c. 1). En 414-416, dans le *Tract*. 13 *in Johann. Evang*., n° 17 (*Corpus Christianorum*, 36, 139-140 ; cf. C. 1, qu. 1, c. 56), où l'unité est donnée comme une condition primordiale du salut. En 421, dans le *Contra Julianum Pelagianum*, I, 4, 14 (*PL*. 44, 649), il rappelle : « *utriusque partes terrarum fides ista una est* ». Le Christ est le chef et la tête de cette Eglise, une de l'Orient à l'Occident.

La raison profonde en est l'unité dans le Christ[1], fondateur et chef de l'Eglise, et l'unité de la foi. Le concile romain tenu sous Damase, l'affirme, avec une parfaite rigueur : « *Si ergo una fides est, manere debet et una traditio ; si una traditio est, una debet disciplina per omnes ecclesias custodiri* »[2].

L'Eglise est aussi universelle. Saint Ambroise la tient pour étrangère à la diversité des peuples et des races. On a fait observer que cette idée rejoignait le thème stoïcien de la solidarité humaine et du « cosmopolitisme », qu'elle concordait avec l'universalisme de l'Empire, favorable lui-même à celui de l'Eglise[3]. Ces parallélismes sont réels. Ils ont pu renforcer le sens chrétien de l'universalité. Mais celle-ci est inhérente à la mission de l'Eglise, appelée à évangéliser toutes les Nations.

L'universalité est également rappelée par Optat de Milève[4] et Vincent de Lérins donne pour signe de la catholicité : « *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* »[5].

Le Christ qui fonde l'unité de l'Eglise en fait la sainteté. Saint Jérôme[6], saint Léon[7] affirment qu'elle est le corps du Christ[8]. Les sacrements donnés dans l'Eglise sont saints par eux-mêmes, non par leur ministre[9].

Il est alors nécessaire d'expliquer comment l'indignité des membres peut se concilier avec la sainteté de l'Eglise. Un Tyconius, donatiste intransigeant, tient pour la seule Eglise véritable, celle des quelques élus de stricte observance[10]. En face de ce *Corpus Christi*, la masse des pécheurs, *Corpus Diaboli*. Telle n'est pas la doctrine augustinienne[11]. Pour lui, les pécheurs sont dans l'Eglise, qui n'en est pas moins sainte[12].

1. Optat de Milève, *op. cit.*, VII, 3.
2. *Ep. ad Gallos episcopos*, c. 6 (Bruns, II, 278).
3. J. R. Palanque, *Saint Ambroise*, 326-327.
4. *Op. cit.*, II, 2 : « *Probavimus eam esse catholicam, quae sit in tota terrarum orbe diffusa* ».
5. *Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate*, II, 3 (écrit en 434) dans Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums u. des röm. Katholicismus* (4e éd., 1924), 73.
6. Par exemple, *Comm. in Ep. ad Philemonem* V, 4 (*PL.* 26, 609-610 reproduit C. 11, qu. 3, c. 58).
7. *Ep.* 80, à Anatole de Constantinople, ch. 2 (*PL.* 54, 914 reproduit C. 1, qu. 1, c. 68).
8. Sur l'Eglise, corps du Christ, cf. H. Schlier, *Corpus Christi*, *Reallexikon für Antike u. Christentum*, fasc. 19 (1956), 437-453.
9. Optat de Milève, *op. cit.*, V, 4 : « *Videatis omnes qui baptizant operarios esse, non dominos et sacramenta per se esse sancta, non per homines* ». Saint Augustin fortifiera cette doctrine.
10. Ratzinger, J., *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im Liber regularum*, *Rev. Et. August*, 1956., 173-185.
11. Saint Jérôme enseigne également que l'Eglise, corps mystique du Christ, ne compte pas que des saints.
12. Cf. *Sermo* 47, 5 ; 223, 2 (*PL.* 38, 298 et 1092) ; *de Bapt.* IV, 2 ; V, 27 ; *Retract.*

Au moment où s'affirme plus fermement la structure sociale de l'Eglise, saint Augustin, sans sacrifier l'aspect pneumatique, met en pleine lumière son aspect institutionnel. Il a largement contribué à faire considérer l'Eglise comme une réalité et une forme sociale [1], préparant ainsi la doctrine scolastique de l'Eglise, *societas perfecta*.

La marque de la véritable Eglise est enfin son union avec Rome. La succession des pontifes rattache à saint Pierre [2]. Les Pères et les papes affirment le caractère « romain » de l'Eglise [3]. Saint Léon mettra l'accent sur le « *Tu es Petrus* » [4]. Pour l'empereur, souvent mal informé des débats dogmatiques, la communion avec l'évêque de Rome est le signe de la véritable Eglise [5].

II, 18. — SPECHT, *Die Lehre v. der Kirche nach dem h. Augustinus* (Paderborn, 1892); P. BATIFFOL, *Le catholicisme de Saint Augustin* (Paris, 1920); Fr. HOFFMANN, *Der Kirchenbegriff Augustinus* (München, 1933); E. BENZ, *Augustins Lehre von der Kirche* (1954); J. RATZINGER, *Volk. u. Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (Münchener theolog. Studien, 1954).

1. Fr. HEILER, *Altkirchliche Autonomie*, 30. Aussi ne saurait-on admettre, avec AGAGNINE (*Nuova rivista storica*, 1942, 183), que saint Augustin soit resté attaché à la conception d'une Eglise pneumatique et ait ignoré la primauté romaine telle qu'elle s'affirme au vᵉ siècle.

2. Optat de Milève, *op. cit.*, II, 2.

3. Par exemple, Innocent I, *Ep.* 25 (a. 416) à Decentius de Gubbio, pr. (*PL.* 20, 552-553); Boniface I, *Ep.* 14 (422), (*PL.* 20, 777).

4. L'argument revient très fréquemment, *infra*, 419-420.

5. CTh. 16, 1, 2, pr. = CJ. 1, 1, 1 (28 févr. 380) prescrivant à tous les peuples de l'Empire de suivre la religion « *quam Pontificum Damasum sequi claret* »; cf. Nov. 17 de Valentinien III (445). Mais il est à noter que l'année suivante, dans la lettre impériale qui clôture le concile de Constantinople (30 juillet 381, HEFELE-LECLERC, II, 1, 41) Théodose définit l'orthodoxie par la communion avec Nectaire de Constantinople, Timothée d'Alexandrie, Pélage de Laodicée, Diodore de Tarse, Anphiloque d'Icorium, Optime d'Antioche en Pisidie, Hellade de Césarée du Pont, Otreius de Mévlitène, Grégoire de Nysse, Terence de Tomi, Martyrius de Marcianopolis. Rome n'est pas citée.

CHAPITRE PREMIER

LE PEUPLE FIDÈLE

Etranger à l'Eglise, comment y entre-t-on ? Indigne, peut-on en être exclu ? Repentant, par quels rites y est-on réintroduit ?

SECTION I

L'INCORPORATION

Le baptême incorpore à l'Eglise. Une période préparatoire permet l'initiation intellectuelle et morale. Introduit dans l'Eglise, le chrétien reçoit l'Esprit Saint, tandis que l'initiation eucharistique prépare son union à Dieu.

§ 1. — Baptême et catéchuménat[1]

Le baptême n'est pas seulement le rite qui incorpore à l'Eglise Il est aussi la purification de la faute originelle[2]. Sa nécessité est évidente.

1. L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien* (Paris, 5e éd., 1925) ; de Puniet, V[is] *Catéchuménat* et *Baptême*, *Dict. arch. chrét.* II, 2590-2609 et 297-325 ; C. Bareille mêmes mots dans *Dict. Théol. cath.*, II (1905), 1968-1987 et 178-219 ; P. Batiffol, *Etudes d'histoire et de théol. positives*, 1ere et 2e séries ; H. J. Badcock, *The catholic baptismal Creed of the fourth century* (*Rev. Bénéd.*, 45 (1933), 292 et s.) ; B. Capelle, *L'introduction du catéchuménat à Rome* (*Rech. théol. anc. et médiév.*, V (1933), 126-154) ; A. Ehrhardt, *Christian Baptism and Roman Law*, *Festschrift Guido Kisch*, (1955), 147-166 ; L. Zavatto, *Le epigrafi greche e la disciplina battismale a Concordia nei sec. IV e V* (*Epigraphica*, 8 (1946), 84-90) ; Monachino, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel sec IV* (1947) 30 et s., 165 et s., 335-348. W. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, I (Wien, 1953), 190-194.

2. La doctrine de la faute originelle est formulée au concile de Carthage de mai 418, C. 1-5 (dans le *codex eccl. afric.*, c. 109-113 ; Bruns, I, 188-190 ; (repris au Décret D. 4, *de cons.*, c. 152-156).

Le catéchuménat. — Comme à l'époque antérieure, l'entrée dans l'Eglise est préparée par une période d'initiation, le catéchuménat. Le IVe siècle voit l'apogée de l'institution. Dès le VIe, elle entre en décadence[1].

La condition sociale et les mœurs du postulant sont prises en considération. On l'interroge sur les motifs de sa détermination[2]. Pécheurs publics et adultères sont invités à une vie plus digne; ceux que leur profession obligeait aux rites païens ou aux jeux publics doivent y renoncer. L'admission des concubins souleva des difficultés[3].

Divers rites, exsufflation, imposition du signe de la croix, introduction dans la bouche de sel exorcisé marquent la réception au rang de catéchumène[4]. Celui-ci, appelé également auditeur ou chrétien (il ne deviendra « fidèle » que par le baptême)[5] a un rang spécial dans la société ecclésiastique, un statut juridique, emportant des droits et des obligations.

Il occupe une place spéciale à l'assemblée. Distinct des païens et des juifs, il n'est pas renvoyé avec eux après la lecture des Ecritures et leur explication dans l'homélie[6], mais seulement après que l'évêque lui ait imposé les mains et prié pour lui[7]. Compétents, pénitents et fidèles restent alors seuls[8].

Le catéchumène se fait instruire dans la foi par son catéchiste[9]. Sa conduite, soumise à la surveillance de ce dernier et de répondants, doit prouver ses bonnes intentions. La durée de ce stage probatoire, variable selon les régions, était de deux ans en Espagne[10]. L'évêque l'abrégeait ou le prolongeait

1. HINSCHIUS, *KR.* IV, 23-26.
2. L'enquête pré-baptismale se trouvait déjà sous une forme très développée dans la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte de Rome (v. 220). Les constitutions apostoliques sont spécialement développées sur ce sujet, cf. VIII, 32 (FUNK, *Didascalia et const. Apost.* I, 535-539). Saint Augustin la signale dans son *de cat. rud.* I, 1 ; V, 9 (*PL.* 40, 310 ; 316).
3. Aug., *de fide et oper.*, XIX, 35 (*CSEL.* 41, 80).
4. *DTC.*, II, 1972-1973
5. N'étant pas encore intégré pleinement à la communauté, il ne doit pas entendre parler des mystères et spécialement de l'eucharistie (cf. sur l'arcane, P. BATIFFOL, *Et. d'hist. et de théol. positive*, 6e éd., 1920, 3-41).
6. Concile d'Orange, 441, c. 18-20, (BRUNS, II, 125), *Statuta eccles. antiqua*, c. 84 (BRUNS, I, 149) ; Augustin, *Sermo* 132, 1 (*PL.* 38, 734).
7. « Concile de Laodicée », c. 19.
8. Il est surprenant que le IIIe concile de Carthage de 397, c. 5 (Bréviaire d'Hippone, c. 3 ; (BRUNS I, 123 et 136) soit obligé de préciser que le catéchumène n'a pas accès à l'eucharistie même à Pâques.
9. V. le *de catechizandis rudibus* de Saint Augustin, éd. en dehors de la *PL.* 40, dans la *bibliothèque Augustinienne* et dans les *Ancient christian Writters* 2 (1946, Westminster, Maryland). Sur les exorcismes durant le catéchuménat, F. J. DÖLGER, *Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual* (Paderborn, 1909).
10. Concile d'Elvire, c. 42 (BRUNS II, 7).

selon les circonstances et les dispositions du catéchumène[1]. Certains candidats paraissent ne pas avoir souhaité sortir rapidement de ce stade intermédiaire[2], préférant repousser le baptême jusqu'au jour de leur mort.

De ce premier stade, celui des *audientes*, le catéchumène passait dans celui des *competentes* (φωτιζόμενοι)[3]. Cela, le plus souvent quelques semaines avant Pâques, en vue du baptême prochain. Il était à nouveau examiné, recevait son nom, fournissait des cautions de sa moralité et de ses intentions[4], était inscrit sur les registres de l'église[5].

La préparation immédiate au baptême, plus intense, avait lieu pendant le Carême[6]. Elle comportait des exercices ascétiques (jeûnes, pénitences[7], confession), une instruction catéchistique, une liturgie prébaptismale[8]. C'est alors qu'avait lieu l'explication du Symbole et du *Pater*, que les « compétents » devaient apprendre par cœur et réciter le jour de leur baptême (*Traditio Symboli* et *Traditio* du *Pater*)[9]. On les instruisait également des

1. Trois ans pour le flamine (concile d'Elvire, c. 4) ; cinq pour la femme qui épouse un homme séparé (c. 11) ou pour le délateur (c. 73) ; jusqu'à la fin de la vie pour le catéchumène coupable à la fois d'adultère et d'avortement (c. 68), cf. également concile de Nicée, c. 14, Néocésarée, c. 5.

2. Ambroise et Augustin devront réagir, cf. MONACHINO, *op. cit.* 33-35 ; 169 et s.

3. D. BOTTE, V° *Competentes*, *Reallexikon für Antike u. Christentum*, fasc. 18 (1955), 266-268. L'existence de trois ou de quatre classes de catéchumènes est abandonnée depuis les travaux de FUNK, *Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuch* I (1897), 209 et s. Quant aux deux groupes de catéchumènes, ils s'entendent moins de classes nettement définies que de deux degrés dans l'initiation.

4. E. DICK, *Das Pateninstitut im altchristlichen Katechumenat*, *ZKTh.*, 63 (1939), 1-49.

5. *Statuta eccles. ant.* c. 85 (BRUNS, I, 149 = D. 4 *de cons.*, c. 60) ; Aug., *Sermo* 132 1 (*PL.* 38, 735) ; *Conf.* 9, 6, 14 ; Sirice à Himère, I, 2 ; « Concile de Laodicée » c. 45, 46, 48 (BRUNS, I, 78).

6. Aug., *Sermo* 210, 1 et 2 (*PL.* 38,1048).

7. Aug., *Ep.* 265, n. 7 (*CSEL.*, 57,645 = D. 4, *de cons.*, c. 97).

8. *DACL.*, 1977-1986 ; MONACHINO, *op. cit.*, 172-179 pour Carthage. Sur l'évolution des scrutins à Rome, d'abord cérémonie solennelle d'exorcisme au nombre de trois (*Ep. ad Gallos episcopos*, c. 9), devenant à la fin du V[e] siècle un examen de la foi et de la science avant le baptême, A. DONDEYNE, *La discipline des scrutins dans l'Église latine avant Charlemagne*, *RHE.*, 28 (1932), 5-33. CHAVASSE, *Le carême romain et les scrutins pré-baptismaux avant le IX[e] siècle*, *Rech. sc. relig.*, 1948, 361-362 ; IDEM, *La préparation de la Pâques à Rome avant le V[e] siècle*, *Mémorial J. Chaine* (Lyon, 1950), 61-80.

9. Sur cette double *traditio* à Rome, MONACHINO, *op. cit.*, 341-347. La récitation publique du Symbole (*Redditio Symboli*) est signalée par Augustin, *Conf.* VIII, 2 ; Léon, *Ep.* 124,8 (*PL.* 54, 1068). Le sacramentaire gélasien la place au matin du samedi saint. Sans doute avait-elle lieu au Latran, alors que la préparation baptismale se faisait dans chaque *titulus*. L'existence de la *Traditio* du *Pater* à Rome à la fin du V[e] siècle reste incertaine. Sur ces questions on consultera les savants commentaires de Mgr M. ANDRIEU dans son introduction aux *ordines* baptismaux dans *Les Ordines romains du ht. Moyen âge* (t. II-IV ; 1948-1956).

sacrements de l'initiation chrétienne, baptême, confirmation, eucharistie, et du sacrifice de la messe. L'importance de cette instruction la faisait en général réserver à l'évêque. Celui-ci pouvait cependant recourir à l'aide de personnes de son choix, clercs ou laïcs, parfois qualifiés de *doctores audientium*[1].

Conditions requises du candidat au baptême. — L'entrée dans l'Eglise doit être volontaire. Les conciles insistent sur cette exigence[2]. D'après le concile d'Orange (c. 12, reproduit au Décret, C. 26, qu. 6, c. 7) celui qui devient muet peut recevoir le baptême si quelqu'un témoigne de l'intention qu'il avait exprimée autrefois ou s'il peut lui-même faire comprendre son désir actuel[3].

Cette volonté ne fut pas toujours pleinement libre. En Afrique, des maîtres firent pression sur leurs tenanciers. Honorius signale des donatistes[4], qui obligent leurs esclaves et leurs colons à subir la réitération du baptême[5].

Acte volontaire et libre, le baptême doit émaner d'une raison saine. La question des fous préoccupe le concile d'Elvire. La folie, qui écarte de l'autel (c. 29), incite à retarder le baptême, peut-être dans l'espoir d'un retour à la raison. Mais elle ne saurait en priver indéfiniment. En cas de danger de mort, le baptême est possible (c. 37). Le concile d'Orange prévoit le baptême des « énergumènes » et leur consultation préalable (c. 15 reproduit dans la collection dite 2e concile d'Arles, c. 40).

Le chrétien doit enfin savoir à quelle foi il s'engage. Normalement il en est instruit pendant son stage de catéchumène. Mais il peut être nécessaire de procéder au baptême sans que ce stage ait eu lieu. Dans tous les cas le candidat devra témoigner de ses connaissances religieuses devant les clercs[6].

Le baptême des jeunes enfants, qui était apparu au IIIe siècle, devient plus fréquent au IVe et se généralise au Ve. Cette innova-

1. Concile de Saragosse de 380, c. 7 (BRUNS, II, 14). Des vierges et des veuves préparaient les femmes à la réception du baptême (*Stat. ecc. ant.*, c. 12 ; BRUNS, I, 142).

2. Bréviaire d'Hippone de 393, c. 32 et concile de Carthage de 397, c. 34 (= *Codex can. ecc. afr.* c. 45, BRUNS, I, 138 ; 128 ; 167). Sur les *catéchèses baptismales de Saint Augustin*, cf. Th. A. AUDET, dans *Augustinus Magister* (Paris, 1954, I, 151-160).

3. Le texte sera repris par la Collection dite 2e concile d'Arles, c. 38 (BRUNS, II, 124 et 135).

4. CTh. 16, 6, 4 ; 405.

5. Cf. Augustin, *Contra litteras Petiliani Libri* III, II, 83, n° 184 (*PL*. 43, 315-317) et *Ep.* 66 (*CSEL*. 34, 235).

6. « Concile de Laodicée », c. 17 (BRUNS, I, 75 = D. 4, *de cons.*, c. 58).

tion modifiait la notion même de l'incorporation à l'Eglise. Elle entraînait une extension considérable et un rajeunissement de la société chrétienne. Elle provoqua également de profondes modifications de la discipline baptismale : affaiblissement puis disparition du catéchuménat, dont certains rites seront incorporés à la liturgie baptismale ; disparition d'un temps normal pour les cérémonies du baptême ; collation du baptême par de simples prêtres et non plus par l'évêque.

Le baptême des jeunes enfants ne s'est cependant pas imposé sans difficultés. Les réserves de Tertullien [1] trouvèrent des échos prolongés [2]. Saint Augustin rappelle comment son baptême fut différé : envisagé au cours d'une maladie d'enfance, il fut ajourné lorsqu'Augustin eut recouvré la santé. Mais l'évêque déplore d'avoir été privé si longtemps des secours de la grâce. Peut-être cette expérience personnelle l'incitera-t-elle à plaider à plusieurs reprises en faveur du baptême des enfants [3]. Ses arguments seront repris au *De consecratione* du décret de Gratien. Le baptême des enfants n'est pas inutile. La foi de ceux qui y font procéder profite à l'enfant [4]. Il intègre le nouveau-né à la communauté chrétienne par la vertu du sacrement et la participation des assistants [5]. L'enfant mort sans baptême subirait les conséquences de cette négligence [6]. Sans doute le petit enfant ne peut comprendre le sacrement qu'il reçoit. L'objection n'est pas décisive [7]. Les *parvuli* croyant *per alios, sicut ex aliis, que in baptismo remittuntur, peccata traxerunt* [8]. Le baptême purifie de toutes fautes. Pour l'adultère, il efface ses fautes propres et la tache originelle ; pour l'enfant, cette dernière seule [9]. Mais ce baptême ne servirait finalement de rien si devenu homme, celui qui a reçu le baptême tout enfant se laissait aller au péché [10].

1. *De bapt.* 18 (*CSEL.* 20. 216).
2. Saint Cyprien, *Ep.* 64, 2-6 défend contre un évêque les décisions unanimes du concile de Carthage de 251 (?), favorable au baptême des nouveaux-nés.
3. Il écrivit un traité *de peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, en 412 (*CSEL.* 60, 3) ; cf. *Ep.* 166, 23 (*CSEL.* 44, 578) ; J. C. Didier, *Saint Augustin et le baptême des enfants*, *Rev. des. ét. augustiniennes*, II (1956), 108-129.
4. *De lib. arbitr.* III, 225 et s. (*CSEL.* 74, 144) en 388-395, repris au D. 4, *de cons.*, c. 7.
5. *De bapt. parv.* I. 19, 25 et I, 33, 62 (*CSEL.* 60, 24 et 63 et D. 4, *de cons.*, c. 138 et c. 8) ; .
6. *Ibid.*, I, 15, 20 et 16, 21 (*CSEL.*, 60, 20, résumé D. 4 *de cons.* c. 136).
7. *De unico bapt.* IV, 23 et 24 (*CSEL.* 53, 3 et D. 4, *de cons.*, c. 34, §§ 3 et 1.
8. *Contra duas epistulas Pelagian.* I, 22, 40 (*CSEL.* 60, 457 et D. 4 *de cons.*, c. 130), écrit en 420.
9. *Enchiridion*, c. 43, 52 (*PL.* 40, 253 et 256, et D. 4, *de cons.*, c. 134 et 133), écrit en 421.
10. *De bapt. parv.* I, 19, 25 (*CSEL.* 60, 24 et D. 4, *de cons.*, c. 138).

La doctrine augustinienne l'emporte au concile de Carthage de 418, c. 2[1], qui admet le baptême des nouveaux-nés et fulmine l'anathème contre ceux qui soutiendraient qu'il n'a pas à effacer le péché originel.

Si le baptême des jeunes enfants paraît souhaitable, il est évident que celui des parents ne saurait valoir pour l'enfant. Augustin tient cependant à l'affirmer énergiquement[2].

Plus délicate est la question du baptême de l'enfant avant sa naissance. Elle préoccupera la doctrine classique. A notre époque elle est déjà posée, mais les discussions à son sujet restent sommaires. Le concile de Néocésarée (c. 6) n'admet pas que le baptême de la femme enceinte puisse valoir pour l'enfant. Dans le *Contra Julianum Pelagianum*, saint Augustin reprend la même doctrine. Il ironise : Comment pourrait-on penser que le baptême sanctifie tout ce qui est dans le corps, les aliments, la fièvre, le fœtus[3]. Si la solution est exactement pressentie, on ne saurait dire qu'elle est démontrée.

Le baptême des jeunes enfants pouvait soulever de difficiles questions de preuves. S'ils sont séparés de leurs parents, de leurs amis, qui pourra témoigner du baptême ? Le Bréviaire d'Hippone de 393 (c. 39) prévoit l'hypothèse à propos d'enfants rachetés aux Barbares. Plutôt que de risquer de les priver du baptême, il décide qu'il faudra « sans aucune hésitation » procéder à un (nouveau) baptême[4].

Malgré la généralisation des baptêmes précoces, l'ajournement du baptême jusqu'au décès laisse des traces. Celui de Constantin en est le plus illustre exemple. Les Pères en dénoncent le risque[5]. Mais la fréquence des inscriptions funéraires de néophytes (c'est-à-dire de baptisés de fraîche date) de tout âge montre qu'il est assez répandu[6].

Cela explique l'importance du baptême des malades, dont les conciles se sont souvent préoccupés. Le concile d'Elvire autorise un baptisé à donner le baptême à un catéchumène, qui loin de

1. Dans le *Codex ecc. afric.*, c. 110 (Bruns, I, 188). E. R. Fairweather, *Saint Augustine's Interpretation of Infant Batism*, *Augustinus magister*, II, 897-904.
2. *De bapt. parv.* II, 27 (*CSEL*. 60, 114 ; résumé de ses thèses D. 4, *de cons.*, c. 132).
3. *Contra Julianum*, VI, 14, 43 et 17, 52 (*PL*. 44, 847 et 853 et D. 4 *de cons.*, c. 114 et 35) écrit en 421.
4. Texte repris au concile de Carthage du 13 sept. 401, c. 7 et au *Codex eccl. afric.*, c. 72 (Bruns, I, 174, et D. 4, *de cons.*, c. 111) ; Léon, *Ep.* 166, 1 et 167, 16-17 (*PL*. 54, 1192 et 1208-1209, D. 4 *de cons.*, c. 112 et 113) prend une disposition analogue à l'égard des majeurs.
5. Saint Jean Chrysostome, *Hom.* 13, reproduite au Décret, D. 4, de *cons.*, c. 128.
6. H. Leclercq, *DACL.*, XII, 1 (1935), V° *Néophyte*, col. 1103-1107.

toute église, tombe gravement malade. S'il guérit, il devra demander à l'évêque l'imposition des mains pour « parfaire » son baptême (c. 38). De même, sans attendre les stages probatoires, on peut baptiser un païen en danger de mort et qui en paraît digne (c. 39).

Les conciles africains envisagent à plusieurs reprises le baptême des malades. Si ces derniers ne peuvent manifester leur volonté, on fera appel au témoignage des proches[1]. Après le décès tout baptême devient impossible[2].

Saint Augustin fait encore allusion à des fautes très graves, qui rendraient indignes du baptême, l'homicide, l'idolâtrie, l'impudicité, à laquelle il ajoute l'adultère[3]. Souvenir de la discipline des fautes irrémissibles, cette attitude ne saurait être prise au pied de la lettre[4].

Temps du baptême. — Terme d'une préparation dont l'austérité convenait aux temps de pénitence, sacrement de la régénération, le baptême, dès le IIIe siècle, avait trouvé son époque normale à Pâques et à la Pentecôte[5]. Aux IVe et Ve siècles, les papes défendent ces dates traditionnelles[6], tout en admettant qu'en cas de maladie grave, le baptême est possible en tout temps[7]. De même lorsqu'il s'agit du baptême de jeunes enfants. La généralisation de ce dernier entraîne la disparition progressive du baptême collectif solennel à époque fixe. Les coutumes locales, contre lesquelles les papes cherchent à maintenir la discipline traditionnelle tendent à admettre des temps plus nombreux, Noël, l'Epiphanie ou des fêtes d'Apôtres ou de martyrs[8].

1. Concile de Carthage, 397, c. 34 (BRUNS, I, 128 et D. 4, *de cons.*, c. 75) ; cf. Bréviaire d'Hippone, 393, c. 32 (BRUNS, I, 138) et Carthage, 419 = *Codex eccl. afric.*, c. 45, (BRUNS, I, 167).

2. Concile de Carthage de 397, c. 6, repris au concile de Carthage 419 = *Codex eccl. afric.*, c. 18 (BRUNS, I, 123 et 165) ; cf. HENRY, V° *Baptême des morts*, *DACL.*, II, 1, 381.

3. *De fide et oper.* 19, 34 (*CSEL.*, 41, 79) ; *De adult. conjug.* I, 28 (*ibid.*, 381).

4. Le *Frag.* XX de Gélase (THIEL, 494, reproduit, C. 10, qu. 3, c. 5), qui interdit de limiter le nombre des baptêmes est des plus suspects (cf. THIEL, 64-65).

5. Tertullien, *De bapt.* 19.

6. Concile romain sous Damase, dans l'*Epistula ad Gallos episcopos*, c. 7 (BRUNS, II, 278) ; Sirice à Himère, *Ep.* I, ch. 2, 3 (*PL.* 13, 1134 et D. 4, *de cons.*, c. 11) ; Léon aux évêques de Sicile, *Ep.* 16, 3 en 447 (*PL.* 54, 698 et D. 4 *de cons.*, c. 12 et 13). Il condamne l'usage oriental (Grégoire de Naziance, *Orat.* 40, *de bapt.*) du baptême à l'Epiphanie (*Ibid.* et D. 4 *de cons.*, c. 14). Gélase aux évêques de Lucanie c. 10 (THIEL, 368).

7. Concile romain sous Damase cité ci-dessus et Sirice, *Ep.* I, 3 (*PL.* 13, 1135), Léon, *Ep.* 16, 5 (*PL.* 54, 700 et D. 4, *de cons.*, c. 16) *Ep.* 168, 1 (*PL.* 54, 1210) ; Gélase aux chrétiens de Tarente et aux évêques de Lucanie, cité ci-dessus.

8. Pseudo-synode de saint Patrice, c. 19 (BRUNS, II, 307).

Lieu du baptême. — Le baptême, qui, jusqu'à la paix de l'Eglise avait dû chercher l'abri de demeures privées [1], est désormais célébré dans des monuments officiels. A côté de l'église se trouve le baptistère. Constantin fit édifier celui du Latran, où baptisait le pape. D'autres furent établis à côté de saint Pierre, saint Marcel, saint Athanase, sainte Sabine. On se demande s'ils servaient également au baptême des adultes ou s'ils étaient réservés à celui des enfants, conféré en dehors des dates officielles [2]. Les fouilles de Tunisie ont fait apparaître plusieurs baptistères, sortes de petites cuves que l'on traversait en descendant quelques marches et en remontant de l'autre côté après avoir reçu le baptême [3].

La pluralité des lieux de baptême dans une même cité offrait aux candidats un choix, qui paraît avoir été pleinement libre. Gélase laisse chacun se faire baptiser à l'église qu'il préfère [4]. L'unité de la communauté chrétienne autour de l'évêque est en effet encore bien assurée. Le territoire n'est pas fractionné en paroisses à qui revient de droit le baptême de leurs membres.

Ministre du baptême. —L'évêque reste aux IVe et Ve siècles le ministre ordinaire du baptême. Mais la multiplication du nombre des fidèles et l'extension du territoire évangélisé requièrent la collaboration des prêtres. La multiplication des baptistères, la facilite. Le diacre, lui-même, avec autorisation de l'évêque peut baptiser en cas de nécessité [5]. Saint Augustin donne la justifi-

1. Cf. les fontaines baptismales de Sainte Praxède et de Sainte Pudentienne à Rome. Aucune fouille n'a jusqu'à ce jour fait apparaître un baptistère proprement dit d'époque pré-constantinienne.

2. MONACHINO, *Cura pastorale*, 348.

3. De telles cuves ne permettaient pas le baptême par immersion totale. Notre collègue, M. C. VOGEL, professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, nous a fait remarquer à ce propos que « contrairement à une opinion assez répandue, le baptême dans l'Antiquité et au haut Moyen âge, ne s'est jamais fait par immersion totale, quand il s'agissait d'adultes. L'architecture de la piscine du baptistère ne le permettait pas (profondeur à Lyon, Saint Irénée, 0,35 m. ; à Riez, 0,45 ; au Latran 0,35). Pour les adultes le baptême se donnait par une immersion partielle (le candidat dans l'eau jusqu'à mi-mollet) et par une infusion combinée (le ministre versant l'eau sur la tête du *baptizandus*). Cette forme d'infusion et d'immersion partielle est attestée dès les fresques des catacombes, représentant le baptême de Jésus ou de Jean). Quand le baptême des enfants en bas-âge a prévalu, l'immersion totale devint pour eux possible. Elle sera employée en Orient comme en Occident ».

4. *Frag.* XX (THIEL, 494) mais l'authenticité de ce texte est très douteuse (cf. *supra* 61, n. 4).

5. Concile d'Elvire, c. 77 ; *Ep. ad Gallos episcopos*, c. 7 (BRUNS, II, 12 et 278) ; Gélase, *Ep.* aux évêques de Lucanie, en 494, c. 7 et 8 (THIEL, 366 et D. 93, c. 13).

cation théologique[1]. De même un simple laïc baptise[2]. Mais les femmes sont écartées par les *Statuta ecclesiae antiqua* (c. 100).

Beaucoup plus délicate fut la question du baptême conféré par un hérétique[3]. Son invalidité avait été soutenue au IIIe siècle, en faisant valoir que l'on ne saurait être intégré à l'Eglise par quelqu'un qui lui est étranger. Le Saint-Esprit ne peut agir hors de l'Eglise[4]. S'autorisant de cette doctrine, qui en Afrique se prévalait de l'autorité de saint Cyprien[5], les donatistes tenaient pour nul le baptême conféré par un « traditeur » et exigeaient sa réitération.

La question mettait en jeu une doctrine sacramentaire encore mal affermie. Elle risquait d'opposer l'Afrique à Rome. Elle suscite au IVe siècle de vives controverses et des dispositions législatives multiples. Les constitutions impériales vinrent appuyer la doctrine romaine[6].

Dès le concile d'Arles de 314[7], la discipline africaine est mise en cause. Loin d'admettre la nullité du baptême conféré par les hérétiques et de prescrire sa réitération, les conciles décident que si le baptême a été fait « dans la Trinité », l'hérétique revenu à l'Eglise ne fera l'objet que d'une imposition des mains pour recevoir l'Esprit-Saint. Mais si, hérétique, il ne croyait pas à la Trinité, il sera baptisé après sa conversion.

Le concile de Nicée prescrit le rebaptême des Paulianistes et des « cathafrigi »[8], de même qu'il exigeait la réordination des ministres novatiens (c. 8). Le c. 8 de Laodicée exige également le rebaptême des Montanistes, tandis que son c. 7 avait reconnu la validité de celui des Novatiens et des Quartodecimans[9].

1. *Contra epist. Parmeniani*, II, 13, n. 29 (*CSEL.*, 41, 80) ; *de bapt. contra Donat.*, VII, 53, 101-102 (*ibid.*, 372 et s.).

2. Concile d'Elvire, c. 38. On trouve au Décret de Gratien (D. 4, *de cons.*, c. 21) un passage dans le même sens d'une lettre d'Augustin à Fortunatus ; mais ce passage ne figure pas sous une forme aussi nette dans la lettre 228 (*CSEL.* 57, 484 et s.).

Un cas célèbre de baptême par un laïc est celui des compagnons du jeune Anastase, le futur patriarche d'Alexandrie, baptisés par ce dernier (HEFELE-LECLERCQ, I, 1, 414-415 et P. J. CARON, *I poteri giuridici del laicato nella chiesa primitiva*, Milano, 1948, 116-117).

3. BAREILLE, Vo *Baptême des hérétiques*, *DTC.*, II, 219-233 (1905) ; d'ALÈS, *Dict. apol. de la foi cathol.*, Vo *Bapt. des hérétiques*, col. 390-418 ; P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le catholicisme* (Paris, 1909), 458 et s.

4. Canons des Apôtres, 46-47 ; Constit. apost., VI, 15 ; Tertullien, *de bapt.*, 15. Des conciles africains du IIIe siècle avaient adopté cette doctrine.

5. *Ep. 70 ad Januarium*.

6. L. DUCHESNE, *Origines du culte*, 357-360.

7. C. 8 (BRUNS, I, 108 : D. 4, *de cons.*, c. 109).

8. Reproduit au Décret de Gratien, C. 1, qu. 1, c. 52.

9. HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conciles*, I, 2, 999-1002.

En Afrique même un courant défavorable au rebaptême s'esquisse. Le concile de Carthage de 348 (c. 1), à un moment où le schisme donatisme semblait réduit, interdit le rebaptême de ceux qui professent la foi catholique [1]. En Orient, le concile de Constantinople de 381 (c. 7) distingue également selon les sectes. Lui aussi exige le rebaptême des montanistes et des sabelliens, tandis qu'il en dispense ariens, novatiens, quartodecimans, apollinaristes.

En Italie, Sirice, se référant à une décision de Libère (352-366) prohibe le rebaptême des hérétiques, interdit, disait-il, par saint Paul (Eph. 4, 5) et par les canons [2]. Le concile de Capoue (391-392) adoptait une position analogue. Se référant expressément à sa doctrine, celui de Carthage de 397 (c. 38) prohibe rebaptême et réordination. Ses dispositions seront reprises par le concile de Carthage de 419 et insérées au c. 48 du *Codex canonum* [3].

Dans le même temps, la doctrine justifiait les solutions législatives. Déjà Optat de Milève, dans son *de schismate Donatistarum* [4] affirmait que la validité du baptême, ne dépendait pas des qualités du ministre, mais de la grâce divine, car c'est Dieu seul qui donne.

Mais il devait revenir à saint Augustin, au cours de sa longue controverse avec les donatistes, de jeter les bases de la doctrine sacramentaire sur ce point. Ce n'est pas ici le lieu d'en reprendre l'analyse. Il suffit de rappeler les positions maîtresses du théologien, qui domineront par la suite les solutions canoniques.

Le *De baptismo contra Donatistas* [5] et le *De unico baptismo* [6] les *Tractatus in Johannis Evangelium* [7] affirment la validité du baptême conféré par des hérétiques. Mais un tel baptême ne peut remettre les péchés, car il est conféré par quelqu'un qui ne fait pas partie de l'unité de l'Eglise [8]. La même idée se retrouve dans les

1. Ce canon n'édicte pas de sanction. Mais une sanction générale des décisions du concile est donnée au c. 14 (excommunication du laïc et privation de l'*honos* pour le clerc).
2. Sirice à Himère, *Ep.* I, 1 (*PL.* 13, 1133) ; cf. sur ce texte et cette référence à Libère, Caspar, *Papsttum*, I, 591. Cf. également la doctrine d'Ambroise, *de mysteriis*, (ch. 5 = *PL.* 16, 597 = C. 1, qu. 1, c. 83).
3. Bruns, I, 167 = D. 4, *de cons.*, C. 107.
4. V. 4, écrit vers 370 (*ESEL* 26, 126-129) ; cf. Ferrère, *Situation relig. de l'Afrique romaine*, 175 et s.
5. En 400 ; *CSEL.* 51.
6. En 408-409 ; *CSEL.* 53.
7. Cf. *Tract.* 5 et 6, *passim* (*Corpus Christ.*, 36, 40 et s.) dont des fragments sont au Décret : D. 4, *de cons.*, C. 26, 27, 39 ; c. 1, qu. 1, c. 30 et 46.
8. L'importance de cette doctrine augustinienne lors des débats que soulèveront au XIe siècle les ordinations simoniaques explique la place que lui accorderont les

trois livres *contra litteras Petiliani*[1]. Celui qui quitte la véritable Eglise ne perd pas le baptême, ni le droit de le conférer, car le sacrement a imprimé une marque indélébile. Apostats ou schismatiques n'auraient pas à être baptisés à nouveau s'ils revenaient à la vraie foi. Sans doute, le baptême donné par un hérétique est *illicite datum*[2]. Il est cependant conféré. Il n'y a pas besoin d'une réitération, mais seulement d'une *correctio*.

Mais il est évident que l'on ne doit recourir à un hérétique qu'en cas de nécessité absolue, en particulier en cas de danger de mort. Si ce baptisé meurt, il meurt dans l'Eglise ; s'il guérit, son zèle aura été louable. Faire appel à un hérétique par perversion, alors que l'on aurait pu avoir le ministère d'un catholique, sera *tanto perniciosus, quanto scientius*[3]. Ainsi l'indignité du ministre ne fait pas obstacle à la validité du sacrement, *prosunt (sacramenta), tamen pro eos digne sumentibus*[4]. On ne saurait par conséquent autoriser le rebaptême de ceux qui ont été baptisés dans l'hérésie[5]. Envisageant plus largement l'hypothèse d'un baptême reçu par erreur, simulation ou jeu, saint Augustin conclut que le baptême est valablement conféré quel qu'ait été le ministre et le lieu, pourvu qu'il ait été reçu avec un minimum de foi, sans simulation et dans l'esprit de l'Evangile[6].

Appuyée par l'autorité romaine et l'argumentation augustinienne, la validité du baptême conféré par les hérétiques et l'inutilité de sa réitération seront rappelées plusieurs fois au cours du ve siècle[7]. On la complétera simplement, comme l'avait déjà

collections canoniques. De nombreux passages du *De baptismo* sont repris au Décret de Gratien, soit à propos des ministres (C. 1, qu. 1, c. 32, 33, 35, 37 à 41, 47, 48), soit à propos du baptême (D. 4, *de cons.*, c. 32, 40-42, 45, 48, 72, 151).

1. L. II, ch. 13, 22, 47, 48, 52, 54 (*CSEL*. 52, 48 et s., cf. C. 1, qu. 1, c. 31, 34, 97). Cf. *Contra Epistulam Parmeniani*, II, ch. 5, § 10 ; ch. 6, § 11 ; ch. 10, § 22 ; ch. 11, § 24 ; ch. 13, § 28 (*CSEL*. 51, 55 et s. ; cf. C. 1, qu. 1, c. 98).

2. Ceux qui sont en dehors de la véritable Eglise « *habeant et dare possunt, sed perniciose habeant, perniciosequc tradant, quia extra vinculum pacis sunt* ». Même idée dans des lettres (*Ep*. 93, 46, en 408, et 87, 9, av. 411, *CSEL*. 34, 488 et 405. Cf. C. 1, qu. 1, c. 31 et 34 et D. 4, *de cons.*, c. 43) ou dans le *Tract. in Johann., Evang.* 80, n. 2-3 (*Corp. christ.*, 36, 528-529), utilisé au D. 4, *de cons.*, c. 39. Cf. également, *Enarr in Psalm*. X, 6 (*Corpus Christ.*, 38, 79 et C. 1, qu. 1, c. 88).

3. *De bapt. contra Donat.*, 1, 2, 3,(*CSEL*. 51, 148 et C. 24, qu. 1, c. 40).

4. *Contra Epist. Parmeniani*, II, 10, 22 (*CSEL*. 51, 70 et C. 1, qu. 1, c. 78). Cf. *Ep*. 93, n. 2 (*CSEL*. 34 = C. 23, qu. 7, c. 4) en 408 et l'Ambrosiaster, *Quaest. Nov. et Vet. Test.*, qu. 11 (*CSEL*. 50, 36 = C. 1, qu. 1, c. 96).

5. Cf, en dehors des textes du *De bapt.* cités ci-dessus, *De bapt.* I, 1, 2 (*CSEL*. 51, 146) et *Ep*. 23, n. 2 (*CSEL*. 34, 65 et D. 4, *de cons.*, c. 108).

6. *De bapt. contra Donat.*, VII, 53, 101 (*CSEL*. 51, 372 et D. 4, *de cons.*, c. 31). Même doctrine dans le c. 28 ajouté au concile d'Arles (Bruns, III, 110).

7. Innocent Ier à Victricius de Rouen, en 404, VIII, 11 ; *Ep*. 17, c. 5 aux évêques de Macédoine en 414 (*PL*. 20, 475 et 531 ; cf. C. 1, qu. 1, c. 53) souligne que certaines

demandé le concile d'Arles, par l'imposition des mains[1]. Félix III impose de longues pénitences à qui, de plein gré ou contraint, fait l'objet d'une réitération du baptême[2].

La collection dite 2e concile d'Arles prescrit *secundum statuta Patrum*, le « baptême » des Phociniens et Paulianistes[3], mais interdit la réitération de celui des partisans de Bonose, qui comme les ariens, ont été baptisés au nom de la Trinité[4]. Les *responsa* de saint Patrick déclarent également qu'il ne peut y avoir réitération pour ceux qui ont reçu le symbole de la foi. Pour les autres, il y aurait baptême, non rebaptême[5].

La législation séculière appuie cette discipline. Le CTh. et le CJ. ont chacun un titre (XVI, 6 et I, 6) *ne sanctam baptisma iteretur*[6]. Ils y groupent des constitutions échelonnées entre 373 et 413, qui, sous des peines diverses, punissent la réitération. Valentinien I tient pour indigne du sacerdoce l'évêque qui réitère le baptême[7]. Honorius écrit à son préfet du prétoire de confisquer les biens de ceux qui ont procédé à la réitération. Ce n'est que s'ils répudient l'erreur de leur père que les enfants pourront recueillir les biens confisqués[8].

La nécessité de renouveler fréquemment ces mesures montre les difficultés auxquelles se heurtèrent l'action conjointe de l'Église et des fonctionnaires impériaux.

Cérémonies du baptême. — La description des rites baptismaux relève de la liturgie et ne saurait trouver sa place ici[9]. Il faut

sectes ne baptisent pas au nom de la Trinité. Léon Ier à l'évêque Nicetas, *Ep.* 159, 7 ; à l'évêque de Ravenne, *Ep.* 166, 1 (*PL.* 54, 1138 et 803 et C. 1, qu. 1, c. 57 et D. 4, *de cons.*, c. 112).

1. Léon à Nicétas, *Ep.* 159, c. 7 (*PL.* 54, 1138 et C. 1, qu. 1, c. 57).
2. *Ep.* II, 1, aux évêques de Sicile en 488 (Thiel, 262 et D. 4, *de cons.*, c. 118). Évêques, prêtres, diacres sont astreints à l'état de pénitents jusqu'à leur dernier jour et ne sont admis à la communion qu'à leur décès. Les autres clercs, les moines et les laïcs adultes se voient imposer 12 ans de pénitence (3 *inter audientes*, 7 *inter poenitentes*, 2 sans pouvoir offrir les oblations). Les mineurs ne sont soumis qu'à l'imposition des mains. Si la réitération avait été imposée, la pénitence est ramenée à trois ans (sur ces pénitences, cf. Poschmann, *Die abendl. Kirchenbusse*, 3-33).
3. C. 16 (Bruns, II, 132). Cf. Nicée, c. 19.
4. C. 17 et 27, reproduisant le c. 2 du 1er concile d'Orange de 441. Cf. Hefele-Leclercq, II, 1, 468 ; A. Chavasse, *Le deuxième canon d'Orange de 441*, *Mélanges Podechard* (1945), 103-120.
5. C. 7 (Bruns, II, 306).
6. Le CJ. ne fait que reproduire quelques-unes des constitutions qui figuraient au CTh.
7. CTh. 16, 6, 1 (373).
8. CTh. 16, 6, 4 (405).
9. Cf. Saint Ambroise, *De mysteriis*, ch. 7, 34 (*PL.* 16, 399 et D. 4, *de cons.*, c. 92), *De sacramentis* (*PL.* 16, 418 et s., dont un fragment est à la D. 4, *de cons.*, c. 90). L'authenticité du *De sacramentis*, parfois mise en question, a été établie par Faller,

néanmoins signaler quelques textes juridiques (ou qui, par leur insertion ultérieure dans des collections canoniques, prendront valeur juridique) relatifs à cette question.

Acte volontaire, le baptême exige normalement que l'impétrant réponde lui-même aux questions qui lui sont posées sur sa foi et ses intentions [1]. Si un tiers répondait à sa place le baptême ne serait pas valable. Il en va différemment lorsqu'il s'agit du baptême d'enfants qui ne savent pas parler. Un tiers peut répondre pour eux [2]. Ce sera normalement le rôle des parrains.

Le baptême s'administre par immersion ou par infusion, celle-ci s'accompagnant probablement d'une immersion partielle [3]. L'immersion est en principe triple. Elle commémore à la fois la Trinité et la résurrection du Christ au 3e jour [4]. L'eau, sanctifiée par le Christ efface les fautes [5].

Si le baptême a été conféré par un hérétique [6], ou par un laïc en cas de nécessité [7], l'évêque procédera à une imposition des mains.

Quelques textes font état d'une onction avec le chrême. Ils s'expliquent par le lien qui existait anciennement entre baptême et confirmation. L'onction était intégrée parmi les rites de l'initiation chrétienne [8]. Il est parfois malaisé de déterminer si certains textes de notre prériode ne se réfèrent pas encore à cette discipline ancienne [9]. D'autres dissocient nettement baptême et

Z. f. Kath. Theol., 1940, 1-14 et 81-101 ; FRANK, *Theolog. quartalschrift*, 1940, 67-82 ; CONNOLLY, *The « De sacramentis », a work of St. Ambrosius* (1942, 2e éd. 1946). Sur ces descriptions, cf. MONACHINO, *op. cit.*, 47-48 ; B. MARCHETTA, *La materia e la forma del battesimo nella Chiesa di S. Ambrogio* (*Pontif. Univ. Gregoriana*, Roma, 1945, XIII-190 p.). Le R. P. H. Rondet (SJ.) s'est demandé si les nombreuses allusions d'Augustin à la croix qui marque le front du chrétien ne supposent pas un signe visible (sorte de tatouage) que les Africains auraient porté au front (*La croix sur le front*, *Rech. sc. relig.*, XLII, 1954, 388 et s.).

1. Aug., *de bapt.*, L. IV, ch. 24, § 31 (*CSEL*. 51, 260, D. 4, *de cons.*, c. 77).

2. Les analogies, soulignées par les Pères, et peut-être les influences de la *stipulatio* romaine et du *sacramentum* prêté par les soldats sur cette partie du rituel baptismal sont étudiées par A. EHRHARDT, *Christian baptism and roman Law*, in *Festschrift f. Kisch* (Stuttgart, 1955), 147-166.

3. BOUR, V° *Bapt. d'après les monuments de l'Antiquité*, *Dict. Théol. cath.*, II (1905), 237-239 et *supra*, 62, n. 3.

4. Sermon aux néophytes, attribué à Augustin (D. 4, *de cons.*, c. 78). Saint Jérôme, *In Ep. ad Ephes. Comm.* II, 45 (*PL.* 26, 496 ; cf. D. 4, *de cons.*, c. 81).

5. Sur l'eau baptismale, Aug., *De bapt.*, L. III, ch. 10, § 15 et L. VI, ch. 25, § 47 (*CSEL*. 51, 205 et 323 ; D. 4, *de cons.*, c. 50 et 72) ; *Tract.* 80 *in Johann. Evangelium*, n. 3 (*Corpus Christ.*, 36, 529, cf. C. 1, qu. 1, c. 54).

6. Concile d'Arles, c. 8 ; de Telepte de 418, c. 8 (BRUNS, I, 154) ; Innocent I à Victricius, 8, 11 (*PL.* 20, 475) ; Léon I à Nicétas, *Ep.* 159, 7 (*PL.* 54, 1138 et C. 1, qu. 1, c. 57) ; Aug., *De bapt.*, III, 16, 21 (*CSEL*. 51, 212 et C. 1, qu. 1, c. 74).

7. Concile d'Elvire, c. 38 et 77 (BRUNS, II, 7 et 12).

8. Tertullien, *De bapt.* 7 et Cyprien, *Ep.* 70 *ad Januar.*, 2, 2.

9. Par exemple, « concile de Laodicée », c. 48 (BRUNS, I, 79).

confirmation et exigent pour le premier une onction différente de celle de la confirmation. Innocent I autorise les prêtres à faire une onction sur le baptisé mais réserve à l'évêque celle sur le front qui communique le Saint-Esprit [1]. Dans un texte, de transmission incertaine, obscur et depuis longtemps discuté du Concile d'Orange de 441 l'onction semble encore être unique et liée au baptême. Toutefois, si elle n'a pas lieu à ce moment, elle est possible lors de la confirmation [2]. Peut-être est-ce la preuve de ce que, dans la Gaule du ve siècle, l'initiation comportait encore normalement baptême et confirmation, mais que déjà leur dissociation était possible.

La gratuité du baptême est rappelée par les conciles [3] et les papes [4]. Le concile d'Elvire s'oppose à l'usage de déposer quelques pièces dans une coquille, qui lui paraît prêter à des interprétations fâcheuses.

Parce qu'il postule avant tout la volonté de l'impétrant, le baptême peut dans certains cas revêtir des formes exceptionnelles. Saint Augustin signale le baptême de désir, où la volonté supplée à une célébration impossible [5].

Effets du baptême. — Ils peuvent être envisagés à un double point de vue : sacrement de la régénération, il efface les fautes et par la grâce ouvre une vie nouvelle [6]. S'il n'élimine pas tout penchant mauvais, il permet de résister [7]. De cet aspect théologique on n'a pas à s'occuper ici.

Juridiquement, il incorpore à l'Eglise, marque l'accès à la qualité de fidèle. Le nouveau baptisé a un statut spécial et un qualificatif propre. C'est un néophyte, sans que d'ailleurs une durée précise soit fixée à cette condition. Elle le laisse dans une situation quelque peu inférieure et plus rigoureuse. On verra plus

1. *Ep.* à Décentius de Gubbio, c. 3 (*PL.* 20, 554 et D. 4, *de cons.*, c. 119).
2. C. 2 (D. 4, *de cons.*, c. 125). Sur ce texte, trop incertain dans sa tradition et trop confus dans ses termes pour fournir un argument probant, cf. HEFELE-LECLERCQ II, 1 (1908), 432, n. 2 et *supra*, 66, n. 4.
3. Concile d'Elvire, c. 48 (BRUN, II, 8 = C. 1, qu. 1, c. 104). Cf. F. DÖLGER, *Die Münze in Taufbecken u. die Münze-Funde in Heilquellen der Antike*, *Antike u. Christentum*, III (1932), 1-24.
4. Gélase, *Ep.* 14, 5 (THIEL, 364 et C. 1, qu. 1, c. 99). Le principe est rappelé dans des termes analogues par le concile d'Elvire (*ne sacerdos quod gratis accepit, pretio distrahere videatur*) et par Gélase (*quoniam quod gratis accepimus, gratis dare mandamur*).
5. *De bapt.*, IV, ch. 22-25 (*CSEL.* 51, 257-261 ; cf. D. 4, *de cons.*, c. 34).
6. Aug., *De bapt. parvulorum*, II, ch. 7, § 9 ; ch. 27, § 44 ; ch. 28, § 45 et 46 (*CSEL.* 60, 79 ; 115-117, cf. D. 4, *de cons.*, c. 146).
7. *Ibid.*, I, ch. 39, § 70 (*CSEL.* 60, 70 et D. 4, *de cons.*, c. 2).

loin qu'en principe il ne peut être admis aux ordres. Les *Statuta ecclesiae antiqua* l'astreignent à une vie d'austérité [1].

§ 2. — *La confirmation* [2]

Liée à l'initiation baptismale dans les premiers siècles, la confirmation s'en dissocie à notre époque à la fois par son ministre et par ses rites.

Le ministre. — Si l'évêque reste ministre ordinaire du baptême, on a vu qu'il n'est plus le seul à le conférer. Dans des communautés plus nombreuses et plus étendues, il n'y saurait suffire. Mais l'onction du chrême, qui confère l'Esprit Saint, reste son privilège. Innocent I le spécifie dans sa décrétale à Decentius [3]. En Afrique la même dissociation est signalée par saint Augustin [4]. En Espagne, elle ne paraît pas antérieure au VIe siècle [5]. En Gaule, le texte du concile d'Orange signalé ci-dessus laisse supposer une dissociation, qui paraît encore exceptionnelle.

Les rites. — Ils comportent l'invocation de l'Esprit Saint et l'onction en signe de croix faite au front par l'évêque, tandis que l'onction baptismale est faite sur la tête [6]. Les néophytes se présentent revêtus de blanc, assistés de leurs parrains et marraines [7]. Lorsqu'il s'agit d'adultes, la confirmation suit immédiatement le baptême.

§ 3. — *L'initiation eucharistique*

L'ensemble des cérémonies de l'initiation s'achève avec la première communion du néophyte. A Rome comme à Carthage,

1. C. 86 (reproduit D. 5, *de cons.*, c. 12), modération de la table, désertion du théâtre, renoncement à l'usage du mariage.
2. Le meilleur travail reste celui de P. J. DÖLGER, *Das Sakrament der Firmung* (Wien, 1906). Cf. également GALTIER, V° *Imposition des mains*, *Dict. Théol. cath.*; IDEM, *La consignation à Carthage et à Rome*, *Rech. sc. relig.*, II, 350-381 ; IDEM, *La consignation dans l'Eglise d'Occident*, *RHE.*, 1912, 257-301 ; IDEM, *Onction et confirmation*, *RHE.* 1912, 467-476.
3. C. 3 (*PL.* 20, 554 et D. 4, *de cons.*, c. 119).
4. *Sermo*, 269, 2 (*PL.* 38, 1236).
5. VILLADA (SJ.), *Historia eccl. de España*, II, 2 (1933).
6. DE PUNIET, V° *Confirmation*, *DACL.*, III 2 (1914), 2522-2540. L'existence de cette onction en dehors de la liturgie romaine est discutée (cf. les articles du R. P. Galtier, cités ci-dessus).
8. IDEM, V° *Aubes baptismales*, *Ibid.*, I, 3118 et s.

après le baptême, reçu au jour de Pâques, la semaine pascale est consacrée à l'instruction eucharistique[1]. Le premier dimanche après Pâques, le néophyte reçoit sa première communion.

La chose était possible même pour de jeunes enfants, car de multiples témoignages attestent l'usage d'admettre à la communion de très jeunes enfants[2].

SECTION II

L'EXCLUSION[3]

Les rites de l'initiation ont purifié le néophyte de ses fautes passées. Ils lui ont donné la vie de la grâce. Ils l'ont introduit dans la société chrétienne. Ces bienfaits sont-ils permanents et ce statut définitif ? Tiédeur, indifférence, transgression sont-elles désormais impossibles ? Certes non. Selon leur gravité, les chutes auront des effets différents sur la vie de la grâce aussi bien que sur ce qu'une dogmatique bien postérieure à notre époque appellera le for interne et le for externe.

Une étude qui se limite à l'histoire des règles gouvernant la société ecclésiastique, n'a pas à envisager tous les problèmes que pose la faute, les conséquences multiples de la faiblesse humaine. Certaines relèvent de l'histoire des sacrements ou de la morale. Il suffira ici de marquer comment et dans quelle mesure le manquement aux lois de l'Eglise entraîne l'exclusion de la communauté[4].

1. Cf. Les prédications pascales de saint Augustin, *Sermo* 227 et 228 (*PL.* 38, 1099 et 1101). Comeau, *Les prédic. pasc. de saint Augustin*, *Rech. sc. relig.*, XXIII (1933), 262-272 ; Monachino, *Cura pastorale*, 181-182. Au contraire, Mgr Duchesne (*Origines du culte*, 333-334), suivi par Dom Leclercq, V° *Rome*, *DACL.*, XIV, 2 (1948), 3046-3047, admet que la première communion avait lieu dès la messe de Pâques, qui suivait la réception du baptême et de la confirmation.

2. H. Leclercq, V° *Communion des enfants*, *DACL.*, III², (1914), 2440-2444.

3. On trouvera la bibliographie dans C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIIe siècle* (Paris, 1952, 203 p.) ; ajouter, Amann, V° *Pénitence*, *DTC.*, XII, 754-845 ; A. Lagarde, *La pénitence dans les Eglises d'Italie au cours des IVe et Ve siècles*, *Rev. hist. des religions*, XCII (1925), 108-147 ; E. Göller, *Papsttum u. Bussgewalt in der spätrömischen u. frühmittelalterlichen Zeit* (*Römische Quartalschrift*, XXIX, 1931, 71-267) ; Gonzalez Rivas (SJ.), *La penitencia en la primitiva Iglesias española* (Salamanca, 1949) ; Poschmann, *Busse u. lezte Ölung*, *Handbuch der Dogmengeschichte*, IV, 3 (1952) ; Idem, V° *Busse*, *Reallexikon für Antike u. Christentum*, II (1954), 805-812.

4. Saint Augustin soulignait déjà qu'une appartenance à l'Eglise pouvait n'être qu'apparente (*Sermo*, 71, ch. 19, *PL.* 38, 462 et C. 24, qu. 3, c. 8). Cf. Jérôme, *in Epist. ad Ephes.*, III, c. 5 (*PL.* 26, 531, D. 1, *de poenit.*, c. 70). Le canoniste, qui ne

Des fautes irrémissibles à l'excommunication. — On a vu comment des courants rigoristes avaient, encore au IIIe siècle, affirmé que certaines fautes entraînaient à la fois la perte de la grâce, la séparation d'avec Dieu, l'exclusion de la communauté, sans que l'Eglise puisse, par des pénitences ultérieures, réconcilier le pécheur et le réintroduire dans la société chrétienne.

Cette doctrine rigoureuse, battue en brèche dès l'Edit de Callixte pour l'adultère, et au milieu du IIIe siècle à la fois par saint Cyprien, le concile de Carthage de 251 et le pape Corneille, à propos des *lapsi*, disparaît progressivement.

Alléguant la miséricorde infinie de Dieu, saint Ambroise ne tient aucune faute pour irrémissible, dès lors que le pécheur se repend et demande à l'Eglise son pardon[1]. Saint Jérôme affirme la nécessité, mais aussi la possibilité, de la pénitence pour toute faute[2]. Saint Augustin transpose l'ancienne discipline pénitentielle en faisant des trois fautes tenues autrefois pour irrémissibles, des fautes très graves soumises à la pénitence publique, tandis que les autres fautes graves (*graviora* ou *mortifera*) relèvent de la pénitence privée[3]. La même doctrine est professée par l'évêque de Barcelone Pacianus, dans la seconde moitié du IVe siècle[4] et la législation pontificale[5] comme la discipline conciliaire gauloise[6] sont conformes à cette doctrine patristique.

Toutefois la rigueur habituelle du concile d'Elvire l'amène à

peut entrer dans le secret des âmes, ne considère que l'appartenance ou l'exclusion, que consacre un acte formel.

1. Cf. son *de poenitentia* (*CSEL.* 73), spécialement L. I, ch. 1, n. 4 ; ch. 2, n. 1 ; ch. 3, n. 20 ; ch. 4, n. 18-19 ; ch. 7, n. 32-33 ; ch. 13, n. 65. L. II, ch. 3, n. 18 ; ch. 4, n. 23 et 24 ; ch. 5, n. 35 ; ch. 7, n. 58-60., dont plusieurs fragments figurent au Décret, *de poenitentia*. Cf. G. ODOARDI, *La dottrina della penitenza in S. Ambrogio* (Roma, 1941).

2. In *Ep. ad Ephes.* III, c. 5 (*PL.* 26, 531 et D. 1, *de poenit.*, c. 70) ; *Comm. in Michalam*, 1, c. 3, v. 5 (*PL.* 25, 1180 et D. 50, c. 19).

3. ADAM, *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem heiligen Augustinus* (Paderborn, 1917) ; Paul GALTIER (S.J.), *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles* (1932).

4. *Paraenesis ad peonitentiam* (*PL.* 13, 1081 à 1090) ; cf. Faustus de Riez, *Ep.* 4 (*CSEL.* 21, 187).

5. La décrétale de Sirice à Himère admet la réconciliation des apostats et des fornicateurs, III, 4 ; V, 6 (*PL.* 13, 1136-1137) ; Innocent I également (*Ep.* 6, 2, *PL.* 20, 493). Il prévoit la possibilité de la pénitence aussi bien pour les *graviora* (*peccata*) que pour les *leviora* (*Ep.* 25, 7 ; *PL.* 20, 559). Léon (*Ep.* 167, à Rusticus, 19, *PL.* 54, 1209) soumet à la pénitence publique l'idôlatrie, l'homicide et la fornication (cf. POSCHMANN, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, *Münch. Theol. Stud.*, 7, München, 1928, 9).

6. Concile d'Angers de 453, c. 12 : « *poenitentiae sane locus omnibus pateat* ». La pénitence publique pour les *graviora peccata* est également admise par le concile de Tolède de 400, c. 2.

prononcer des sanctions de caractère définitif[1]. Le baptisé majeur qui se livre dans un temple à des pratiques idolâtres n'est pas admis à la communion même à l'heure de sa mort (c. 1). De même en va-t-il du flamine chrétien qui sacrifie aux dieux (c. 2) ; de celui qui, sans sacrifier, a organisé des jeux puis, après avoir demandé la pénitence, est retombé dans de nouvelles fautes (c. 3) ; du meurtrier (c. 6) ; du fornicateur qui retombe pour la seconde fois (c. 7) ; de la femme mariée qui abandonne son mari pour épouser un autre homme (c. 8) ; des entremetteuses (c. 12) ; des vierges qui manquent à leurs vœux (c. 13) ; de ceux qui donnent leur fille en mariage à des prêtres païens (c. 17) ; des évêques, prêtres ou diacres coupables de fornication (c. 18) ; de l'homme marié qui mène une vie de débauche et qui, après avoir dans une maladie grave promis de s'amender et avoir reçu la communion, retourne, après guérison, à ses fautes anciennes (c. 47) ; de la femme qui à l'adultère ajoute l'infanticide (c. 63) ou de celle qui persiste jusqu'à sa mort dans des relations adultères (c. 64) ; de celui qui épouse sa belle-fille (c. 66) ou qui tolère l'adultère de sa femme (c. 70) ; de celui qui débauche une mineure (c. 71) ; de la veuve qui, après avoir eu des relations avec un homme, en épouse un autre (c. 72) ; du délateur qui obtient l'exil ou la mort de celui qu'il a dénoncé (c. 73) ; de l'accusateur téméraire d'un clerc majeur (c. 75).

Sans doute, dans tous ces textes, le *nec in finem eum (eam) communionem accipere debere* (ou une formule analogue) n'implique que l'exclusion des sacrements. Il n'est pas dit que celui qui est privé de la vie de la grâce soit du même coup exclu de la société ecclésiastique[2]. D'autres textes, plus rares, formulent expressément cette dernière sanction, à l'encontre de l'usurier incorrigible (c. 20), de ceux qui tolèrent chez eux des pratiques païennes (c. 41) ou laissent des juifs bénir leurs champs (c. 49) ; des cochers ou pantomimes qui, après baptême, reviennent à leur ancien métier (c. 62).

L'exclusion de la communauté se retrouvera dans une disposition ajoutée au concile d'Arles de 314[3] contre le mari qui après avoir renvoyé sa femme en épouse une autre du vivant de la

1. On a songé parfois à des influences novatiennes (BAREILLE, *DTC.*, IV, 2381 et s.) ; cf. S. GONSALEZ RIVAS, *Los castigos penitenciales del concilio de Elvira* (*Gregorianum*, XXII, 1941, 191-214).

2. Cf. notre *Note sur les formes anciennes de l'excommunication*, *Rev. sc. relig.*, 1949, 64-77 ; C. VOGEL (*op. cit.*, 65 et *Les sanctions infligées aux laïcs et aux clercs par les conciles gallo-romains et mérovingiens*, *RDC.*, 1952, 312-319) distingue l'excommunication totale, cultuelle, eucharistique, partielle.

3. C. 24, BRUNS, II, 110 ; HEFELE-LECLERCQ, *op. cit.*, I, 1, 235.

première. D'autres canons n'édictent que la privation de la communion sans toujours préciser le terme de cette sanction [1].

Au contraire le concile de Nicée [2], se référant sans doute à celui d'Ancyre de 314 (c. 6), accorde la communion à tous les mourants repentants, alors même qu'ils n'auraient pas commencé leur pénitence [3].

L'exclusion perpétuelle, que le concile d'Elvire édictait largement, disparaît au cours du IVe siècle. Elle n'est plus attestée pour l'église de Milan [4]. On en trouve un ultime exemple dans le concile de Saragosse de 380 (c. 3). Reprenant le c. 14 du concile d'Arles de 314, qui excluait de la communauté celui qui accuse à tort un autre chrétien *usque ad exitum vitae*, la collection dite 2e concile d'Arles (c. 24), ajoute cette restriction significative : *nisi digna satisfactione poenituerint*. Et le fragment 37 attribué à Gélase invite tout excommunié à introduire dans l'année sa demande de pardon et de réintégration [5].

L'excommunication. — Le terme n'apparaît que dans les dernières années du IVe siècle ou au Ve en Afrique [6], en Espagne, en Gaule [7].

Sanction sociale autant que religieuse, l'excommunication réprime les manquements à la discipline aussi bien que les dévia-

1. C. 3, 4, 12, 14, 22.
2. C. 13 (Bruns, I, 18) = C. 26, qu. 6, c. 9).
3. Sur le sens exact de viatique (ἐφόδιόν) dans ce texte, cf. C. Vogel, *op. cit.*, 24-25.
4. Monachino, *Cura pastorale*, 125.
5. Thiel, *op. cit.*, 502 = C. 11, qu. 3, c. 37 (sur les doutes que soulève ce texte, cf. Thiel, 67).
6. Augustin, *Sermo*, 164, 11 (*PL.* 38, 900).
7. Conciles de Tolède de 400, pr. et c. 11 et 12 ; de Riez de 439, c. 9 (Bruns, I, 203 et 205 et II, 121). En Orient, ἀκοινωνήτος apparaît dès le concile de Nicée, c. 5 ; cf. Sardique, c. 13 et 14, Antioche, c. 1, 2 et 6 (Bruns, I, 15 ; 102 ; 81 ; 82). Le c. 5 du concile de Nicée emploie également ἀποσυνάγωγος qui exprime la même idée. En Gaule, *excommunicari* se trouve dans les *Stat. ecc. ant.*, c. 24, et *excommunicatio* n'apparaît qu'avec le concile d'Agde de 506, c. 31 (C. Vogel, *Les sanctions infligées aux laïcs...*, 312).

On rencontre également le terme d'anathème pour désigner l'exclusion de la communauté, aussi bien en Occident (concile d'Elvire, c. 52 = C. 5, qu. 1, c. 3 ; de Saragosse de 380, c. 2 ; de Carthage de 390, c. 8 et *Codex eccl. afr.*, c. 10 ; de 418. c. 3 et *Codex eccl. afr.*, c. 111) qu'en Orient (concile de Gangres, c. 1 et 20 ; de Laodicée, c. 29 et 35 ; de Chalcédoine, de 451, c. 2, 7, 15, 27 ; ces trois derniers sont reproduits C. 20, qu. 3, c. 3 ; C. 27, qu. 1, c. 23 ; C. 36, qu. 2, c. 1). Cf. Augustin, *De bapt.*, III, XVIII, 23 (*CSEL.* 51, 214 = C. 11, qu. 3, c. 87). Mais il n'apparaît pas dans les textes conciliaires gaulois avant le concile d'Orléans de 533, c. 10 (Vogel, *op. cit.*, 7).

Le sens de l'expression est mal connu. Il semble qu'elle désigne une excommunication à laquelle s'ajoute une malédiction particulière, qui l'aggrave et la rend à la fois plus décisive et plus solennelle (A. Amadieu, V° *Anathème*, *DDC.*, I (1935), 512.

tions doctrinales ou morales. On la rencontre dans de nombreux cas, qui dépassent largement les trois fautes irrémissibles de l'époque antérieure, l'idolâtrie, l'homicide et la fornication. Le « concile de Laodicée » exclut de la communion ceux qui prient ou célèbrent le culte dans les cimetières ou les *martyria* d'hérétiques (c. 9), ainsi que les clercs qui portent des amulettes[1]. Le concile romain sous Damase prononce l'excommunication de l'évêque qui élève à un ordre supérieur un clerc condamné par son propre évêque[2]. Au concile de Carthage de 397, l'excommunication est utilisée comme moyen de contrainte judiciaire (c. 7 et 8). Elle sanctionne la violation du privilège du for par un clerc (c. 9). Le *Codex ecclesiae africanae* l'édicte contre le clerc qui interjette appel hors d'Afrique (c. 28 et 125) et contre l'évêque négligeant dans la poursuite des hérétiques (c. 123).

Cette exclusion du groupe emporte nécessairement privation de la communion[3]. Mais l'exclusion de la communauté, qui était exceptionnelle et en tous cas plus rare que la privation de la communion dans les conciles des premières années du IVe siècle, devient au contraire plus fréquente que cette dernière au cours du IVe et au Ve siècles[4]. Une telle évolution est significative. Elle ne veut pas dire que l'Église ait donné le pas à la sanction externe, attachant plus de prix à une incorporation formelle à la société ecclésiastique qu'à la participation aux mystères; mais elle traduit la modification de la structure sociale de l'Eglise : Dans les premiers siècles, celle-ci n'avait pu édicter que des sanc-

1. C. 36 (Bruns, I, 77).
2. *Ep. ad Gallos episcopos*, c. 14, *in fine* (Bruns, II, 280).
3. Conciles de Saragosse de 380, c. 5 et 6 ; de Tolède de 400, c. 14-18 (Bruns, II, 14 et I, 205-206) ; de Nîmes (396), c. 3 et canon final (Hefele-Leclercq, II, 1, 92 et s.) ; de Turin, c. 6 et 7 ; de Riez, c. 1 ; 3 ; 4 ; 9 ; d'Orange, c. 11 ; de Vaison, c. 1 ; 4 ; 8 ; d'Angers, c. 3-7 et 10 ; (de Tours, I (460), c. 7-9 ; de Vannes (465), c. 3 et 16, etc. (Bruns, II. 115 et s.).

En Afrique, l'exclusion de la communauté est prévue par les conciles de Carthage de 390 (c. 7, 8, 13) et de 397 (c. 7, 8, 9, 42), alors qu'ils ne parlent pas expressément du refus de communion (Bruns, I, 119 et s.). A Rome, le concile de 402 fait de même, c. 16 (Hefele-Leclercq, I, 1, 137). L'exclusion de la communauté est également envisagée par le chapitre 15 de la lettre aux évêques gaulois, qui reprend un passage de saint Paul (I. *Tim.*, V, 22) (Bruns, II, 281).

Cf. également, *Codex can. eccl. afr.*, c. 28 ; 123 ; 125 (Bruns, I, 164 et s.) ; Coll. dite second concile d'Arles, *passim* ; *Stat. eccl. ant.*, c. 24 ; 54 ; 61 ; 73 ; 79 ; 87 ; 88 ; 95 ; 104 (Bruns, II, 130 et s. et I, 144 et s.

L'hérétique endurci, qui par sa foi erronée s'est déjà séparé de l'Eglise, peut en être solennellement retranché par une sentence judiciaire : Sirice, *Ep.* 7, c. 4 (*PL.* 13, 1171), à propos de Jovinien et d'Auxence ; Simplice à Acace en 476 (Thiel, I, 177) et en 477 (*Ibid.*, 191) ; Gélase, *Ep.* 12, 8 ; 18, 5 ; 26 ; 27, 3 ; 30 (Thiel, 355 ; 385 ; 393-422 ; 424-426 ; 437-447).

4. Concile d'Angers de 453, c. 4 ; de Vannes de 465, c. 3 ; de Tours de 460, c. 8 (Bruns, II, 137 ; 143 ; 141).

tions religieuses, dont la plus grave était évidemment l'exclusion du banquet eucharistique. A partir du moment où la société chrétienne reconnue par le pouvoir séculier s'organise juridiquement, au rite d'intégration correspond celui de l'exclusion, l'excommunication, qui emporte à la fois mise à l'écart du groupe et privation des sacrements. Ainsi s'accuse la dissociation entre une sanction qui, en plus de ses effets proprement religieux présente un aspect social, et l'ancienne discipline des fautes irrémissibles [1].

Au v[e] siècle, l'excommunication est nettement individualisée. Les textes canoniques en précisent les effets. La discipline gauloise écarte l'excommunié de tout *colloquium* ou *convivium* avec le reste des fidèles [2]. Dans la lointaine église irlandaise, le premier concile tenu par saint Patrick en détaille les conséquences. L'excommunié ne doit pas être accueilli par des chrétiens (c. 11). Il ne peut entrer à l'église, même pour la veillée pascale (c. 18). Son offrande serait repoussée (c. 12). Le clerc excommunié ne peut offrir le sacrifice, ni même prier avec d'autres clercs (c. 28). Exclu de l'Eglise, il devient un étranger (c. 7, 21, 24). Un texte, qui se dit second concile de saint Patrick, mais qui contient peut être plutôt des réponses de caractère disciplinaire, résume les effets de l'excommunication (c. 4) : *repelles excommunicatum a communione et missa et pace.*

A Rome, la discipline gélasienne fait écho à ces formules. L'excommunication est une exclusion de l'Eglise. Mais Gélase veut conserver à cette peine un caractère médicinal. L'exclusion totale priverait le coupable de tout secours religieux. Elle serait « absurde et contraire au précepte de clémence ». Renié par ses frères, privé de toute consolation, l'excommunié serait « livré au diable ». Aussi le pape conseille-t-il une voie moyenne. L'excommunié est rejeté *« a communione, id est a consortio aliorum fidelium, qui intra ecclesiam stant tempore orationis et laudis Dei »* [3]. Mais il figure parmi les catéchumènes. Ainsi il ne rompt pas tout lien avec l'Eglise.

Quant aux relations avec un excommunié, elles entraînent l'excommunication [4].

1. C. Vogel (*Discipline pénit. en Gaule*, 62-67) souligne également la dissociation entre excommunication et pénitence.
2. Collect. dite 2e concile d'Arles, c. 49 ; cf. concile d'Angers, de 453, c. 4 ; de Tours de 460, c. 3, 6, 8, 11 ; de Vannes de 465, c. 3, 5 et 9 (Bruns, II, 136 ; 137 ; 140-141 ; 143-144).
3. *Fragm.* 49, Thiel, 510.
4. Concile d'Antioche c. 2 et 4 ; de Carthage de 390, c. 7 (Bruns, I, 81-82 ;

Débuts de règlementation. — Prenant l'allure d'une sanction canonique, l'excommunication fait l'objet d'un début de règlementation. Deux points retiennent l'attention des conciles et des papes, sa régularité et son efficacité.

1° Sentence juridictionnelle, l'excommunication doit être entourée de garanties. Elle ne doit pas être arbitraire ; il faut l'étayer sur des preuves ; des recours doivent être donnés à celui qui en est frappé.

Le contrôle des excommunications est organisé dès le concile de Nicée[1], afin d'éviter les sentences rendues par étroitesse d'esprit ou par haine. Le concile provincial, réuni deux fois par an, enquêtera sur le bien-fondé des excommunications prononcées dans la province. Il peut annuler ou réformer les sentences.

La nécessité d'appuyer l'excommunication sur des preuves manifestes est formulée par le concile de Carthage de mai 419[2]. Celui-ci prive de la communion de ses pairs l'évêque qui a prononcé une excommunication sans avoir produit de preuves suffisantes alors même qu'il serait convaincu de la culpabilité.

Quant aux recours contre les sentences d'excommunication ils sont prévus par le concile de Carthage du 13 septembre 401 au profit des clercs excommuniés[3] et au profit de toute personne par un fragment attribué à Gélase[4].

2° D'autre part diverses mesures tendent à assurer l'efficacité de cette exclusion de l'Eglise. On pouvait craindre en effet que, mal informée ou trop clémente, une communauté lointaine n'accueille l'excommunié. Les dispositions suscitées par ce souci laissent apparaître l'imperfection de l'organisation ecclésiastique, l'absence de relations régulières entre les communautés, même après la paix de l'Eglise.

Seule l'église d'Afrique avait exigé dès le milieu du IIIe siècle que le clerc ou le laïc qui se rendait dans une autre communauté n'y soit accueilli que s'il produisait des lettres de son évêque[5]. Mais il n'est pas question de notification de l'excommunication

120 = C. 11, qu. 3, c. 29) ; Gélase, *Ep.* 12, 8 ; 26, 1, 2, 6, 14 ; 27, 3 (THIEL, 355 ; 392 et s. ; 424). Le fragment 37 (THIEL, 502 = C. 11, qu. 3, c. 37) est suspect (cf. après THIEL et FRIEDBERG, HINSCHIUS, *KR.*, IV, 710, n. 5).

1. C. 5 (BRUNS, I, 15) ; même disposition dans les canons des Apôtres, 36 (38) (BRUNS, I, 6).

2. *Codex eccl. africanae*, c. 133 (BRUNS, I, 196).

3. C. 13, dans le *Codex eccl. africanae*, c. 79 (*Ibid.*, 157, cf. HEFELE-LECLERCQ, *op. cit.*, II, 1, 206).

4. *Frag.* 37 (THIEL, 502 = C. 11, qu. 3, c. 37).

5. Concile de Carthage de 348, c. 7 (BRUNS, I, 114).

aux diverses communautés. Ce n'est qu'une seule fois, et pour un cas très spécial, qu'elle est organisée : si un *potens*, qui a spolié un clerc, un pauvre ou un moine, refuse d'en rendre compte devant son évêque, des lettres seront envoyées aux comprovinciaux afin qu'ils le tiennent pour excommunié jusqu'à ce qu'il ait comparu et restitué les biens[1].

Mais il est évident que l'évêque qui prononce une excommunication peut tenter d'assurer la diffusion de sa sentence. On en a des exemples pour des condamnations d'hérétiques célèbres[2].

Il est d'autre part interdit d'une façon générale aux évêques d'accueillir celui qui a été excommunié par l'un d'eux[3] et l'on réserve à l'auteur de la sanction la réintégration du coupable repenti[4].

La discipline africaine présente ici des nuances curieuses. Elle connaît des degrés dans l'excommunication. A côté d'une exclusion totale de l'Eglise[5], les conciles font état d'une exclusion de la communauté africaine[6] ou, à l'inverse, enferment le coupable dans sa propre église[7].

De son côté, la législation impériale édictait parfois la mise à l'écart du groupe social. Non, comme le feront les législations médiévales séculières, pour fortifier l'excommunication par des contraintes ou des prohibitions séculières. Sans se référer à l'excommunication religieuse, elle frappe d'exclusion les coupables de certaines fautes religieuses. C'est ainsi que Théodose I prescrit de séparer a *consortio omnium* les apostats, en précisant qu'ils n'auront plus le droit de témoigner, de faire un testament, d'être institués héritiers, de recueillir une succession *ab intestat*[8].

1. Concile de Tolède I (400), c. 11 (Bruns, I, 205).
2. Cf. la lettre d'Alexandre d'Alexandrie annonçant la condamnation d'Arius par le concile d'Alexandrie de 320 (Socrate, *HE*. I, 6).
3. Conciles d'Elvire, c. 53 ; d'Arles, c. 16 ; de Nicée, c. 5 ; de Sardique, c. 13 ; de Saragosse I (380), c. 5 ; concile romain sous Damase, dans l'*Epistula ad Gallos episcopos*, c. 14 (Bruns, II, 280) ; concile de Turin, c. 7 ; d'Orange de 441, c. 11 ; Collect. dite 2e concile d'Arles, c. 8.
4. Concile d'Elvire, c. 53 ; d'Arles (314), c. 16 ; de Nicée, c. 5 ; d'Antioche (431), c. 6 (= C. 11, qu. 3, c. 2).
5. *Codex eccl. afr.*, c. 138.
6. *Ibid.*, c. 28, 105, 225.
7. *Ibid.*, c. 76, 80.
8. CTh. 16, 7, 4 (11 mai 391) ; cf. 16, 5, 32 (22 avril 396) : « *de civitatibus pellantur extorres et humanis coetibus segregentur* ».

SECTION III
LA RÉINTÉGRATION

Généralité du principe. — Libérée de la doctrine des fautes irrémissibles, l'Eglise pouvait appliquer largement les principes de miséricorde. Toute faute peut être effacée par la pénitence, enseigne saint Jérôme, en invoquant l'exemple de David[1]. La réconciliation est accordée à tous, après pénitence de durée et de rigueur variables répond Sirice à Himère de Tarragone en 384. Et Innocent I envisage la pénitence *sive ex gravioribus commissis sive ex levioribus*[2].

Ailleurs il rappelle à Exupère de Toulouse qu'à l'égard des baptisés qui ont mené une vie indigne jusqu'à leur décès, deux disciplines ont été successivement appliquées[3]. La plus ancienne fut la plus rigoureuse. Si on leur accordait la pénitence, on leur refusait la communion même *in articulo mortis*. Solution que le pape justifie en faisant observer qu'à l'époque des persécutions cette sévérité était nécessaire pour éviter des chutes trop fréquentes. Mais depuis la paix constantinienne, la communion n'est plus refusée aux pécheurs mourants. En cela l'église romaine se distingue des outrances novatiennes.

Le cas le plus discuté avait été celui des *lapsi*. On a vu comment au milieu du IIIe siècle, il avait opposé Novatien au pape Corneille et Novat à saint Cyprien. Après la persécution de Dioclétien, l'évêque d'Alexandrie, Pierre, avait, sous des modalités diverses admis les *lapsi* à la pénitence (306)[4]. En face de lui, les rigoristes, représentés par l'évêque de Lycopolis, Mélèce, refusairent le pardon. Début d'un schisme qui se prolongera au cours du IVe siècle. Rome, à la même époque, connut les mêmes conflits. Ils provoquèrent des troubles sous le pontificat de Marcel (308-309). Son successeur Eusèbe se vit opposer par les rigoristes l'antipape Heraclius (310). L'élection de Miltiade en 311 ramena la paix.

La tendance laxiste prévaut dans les conciles du début du IVe siècle, qui liquident les problèmes nés des persécutions. Le concile d'Arles (314) c. 22 admet à la communion ceux qui ont

1. *Comm. in Michalam*, 1, c. 3, c. 5 (*PL.* 25, 1180 = D. 50, c. 19).
2. *Ep.* 25, 7 (*PL.* 20, 559, cf. D. 3 *de consecr.*, c. 17).
3. *Ep.* 6, ch. 2 (*PL.* 20, 498); cf. également concile d'Angers de 453, c. 12 (BRUNS, II, 138).
4. *Hist. de l'Eglise* de FLICHE et MARTIN, II, 341.

apostasié mais ont fait pénitence. Le concile d'Ancyre fixe pour les *lapsi* des pénitences allant de 2 à 10 ans (c. 3-9). Le concile de Nicée (c. 11-14) se prononce lui aussi pour l'indulgence[1]. Cette discipline persistera par la suite. Le c. 11 du concile de Nicée inspire le c. 10 de la collection dite second concile d'Arles[2].

Avec la paix de l'Eglise et les faveurs dont bénéficient les chrétiens, l'apostasie devenait plus rare. Mais d'autres fautes scandaleuses posaient également la question de la réconciliation. Le baptisé qui retourne à des pratiques païennes est admis au bénéfice d'une pénitence, qu'il devra poursuivre sa vie durant[3]. Des fautes très graves, dont certaines étaient tenues autrefois pour irrémissibles, sont considérées comme susceptibles de pénitence, donc de réintégration[4].

Statut du pénitent. — Mis à part de la communauté des fidèles, mais appelé à y reprendre pleinement sa place, le coupable doit, pendant une période de pénitence mériter son pardon. On envisagera, en traitant des sacrements, la question des formes de la pénitence, pénitence publique et pénitence privée. Cette dernière qui n'emporte pas mise à l'écart n'a pas à être évoquée ici. Mais il faut envisager la situation du pénitent soumis aux dures disciplines de la pénitence publique.

Pénitence publique et excommunication sont deux choses différentes et en principe indépendantes, encore que dans certains cas, une même faute puisse emporter excommunication et pénitence publique. Le pénitent ne participe pas à tous les actes de la vie cultuelle. Il est astreint à se tenir à part de l'ensemble des fidèles. Mais, à la différence de l'excommunié, il n'est pas totalement retranché de leur société. A l'inverse, l'excommunié n'est pas nécessairement un pénitent ; sa réintégration ne requiert pas nécessairement une pénitence publique[5]. L'excommunication

1. Hefele-Leclercq, I, 1, 305-312 et 590-597.

2. Cf. également le c. 11. Sur ces textes, Hefele-Leclercq, II, 1, 465, n. 2 et Vogel, *op. cit.*, 44-45.

3. Concile de Valence de 374, c. 3 (Bruns, II, 112). Le canon allègue les principes de clémence du concile de Nicée et déclare que la miséricorde divine doit écarter le pécheur du désespoir.

4. Concile d'Elvire, c. 4 et 72 ; de Tolède I (400), c. 16 ; Ier concile de saint Patrick (456), c. 14 et 15, etc.

5. C. Vogel, *Discipline pénitentielle*, 62-67. Le concile de Riez (c. 9) et la collection dite 2e concile d'Arles, c. 24 (Bruns, II, 121 et 133) exigent pour la réadmission à la communion une pénitence, dont on ne peut préciser si elle était solennelle. La pénitence solennelle n'est signalée pour les excommuniés que par les conciles de Tours de 460 (c. 6 et 7) et de Vannes de 465, c. 1 (Bruns, II, 141-143) pour la discipline gauloise.

tendant à contraindre le pécheur endurci ou scandaleux, est normalement levée lorsque le motif qui l'avait fait prononcer disparaît. C'est à l'évêque qui l'a prononcée de la lever [1].

Textes juridiques et patristiques décrivent l'état de pénitent. Si les disciplines romaines, africaines, espagnoles ou gauloises présentent parfois des différences de détail, les principes généraux restent partout les mêmes [2].

Le groupe des pénitents constitue une catégorie spéciale de chrétiens : l'*ordo poenitentium* [3]. La réception dans cet ordre ne semble pas encore fixée à une date précise. Elle a lieu de préférence un dimanche [4]. Il appartient à l'évêque d'y procéder [5].

Le pénitent est soumis à une vie de mortification et à certaines obligations liturgiques spéciales, humiliantes [6]. On verra plus loin qu'il est en outre frappé d'incapacités diverses qui persistent même après sa réconciliation [7].

Le pénitent se signale par ses vêtements de deuil, ses jeûnes, ses prières et ses pleurs. Il refuse les plaisirs mondains, fuit les banquets et les bains, exerce la charité à l'égard des pauvres et des veuves, ensevelit les morts. Il implore les prières de l'Eglise [8]. Les mortifications qui lui sont imposées bouleversent sa vie conjugale. Aussi la collection dite second concile d'Arles (c. 22) exige pour l'admission des gens mariés à la pénitence le consentement de leur conjoint [9]. Devenu veuf ou veuve, le pénitent ou la pénitente ne peut se remarier ni vivre avec une personne étrangère dans une familiarité suspecte, sous peine de se voir tous deux exclus de l'Eglise [10]. Un pénitent ne peut être admis dans les ordres.

1. Vogel, *op. cit.*, 66-67 et art. cité de la *RDC.*, 1952, 317-318.
2. Cf. Monachino, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma*, 114-118 (Milan), 357-397 (Rome).
3. Par exemple, concile d'Orange de 441, c. 3 (Bruns, II, 122). Cette séparation du pénitent fut déjà celle d'Adam après la faute (Ambroise, *De pœnit.*, II, ch. 11, n. 99, *CSEL.* 73, 202. Cf. D. 1, *De poenit.*, c. 80).
4. *Vita Hilarii Arelat.* XIII, 16 (*PL.* 50, 1233) ; Vogel, *Discipline pénitentielle*, 33-34.
5. Vogel, *op. cit.*, 34.
6. Vogel, *op. cit.*, 38-42.
7. Le 1er concile de Tolède de 400, c. 2 (Bruns, I, 204) précise qu'il entend par pénitent celui qui, après avoir accompli la pénitence publique a été réconcilié. Il y a donc lieu de distinguer le pénitent en cours de pénitence et le pénitent après réconciliation (et d'autre part, bien entendu, le pénitent privé, qui par mortification ou à la suite d'une confession privée « fait pénitence »).
8. Pacianus, évêque de Barcelone (seconde moitié du ive siècle) *Paraenesis ad poenitentiam*, 10 (*PL.* 13, 1088) ; Jérôme, *Ep.* 77, 2 (*PL.* 22, 692) à propos de la pénitence de Fabiola ; Ambroise, *De poenitentia*, 1, 8, 37 (*CSEL.* 73, 137) ; Aug., *De civ. Dei*, 15, 20, 4 ; Sozomène, *HE.*, 7, 16 (*PG.* 67, 1460) ; cf. Poschmann, Vo *Busskleid, Reallexikon fur Antike u. Christentum*, II, 813-814 (1954).
9. Bruns, II, 133 = C. 33, qu. 4, c. 13).
10. Concile de Tolède de 400, c. 21.

Prières, jeûnes, aumônes[1] sont l'essentiel de la pénitence. Ils constituent à la fois une peine et un moyen de régénération en faisant triompher des inclinations charnelles[2]. Les interdictions liturgiques sont plus difficiles à préciser. Il n'est pas douteux que le pénitent ne soit exclu de l'eucharistie[3], ce qui entraînait son exclusion de l'offrande des oblations[4]. Il est plus difficile de savoir s'il était admis à la *missa fidelium*. On a soutenu que les pénitents n'avaient pas accès à l'église et qu'une place spéciale leur était réservée dans l'*atrium*[5]. Si certains pécheurs, coupables de fautes très graves, se voyaient refuser l'entrée de l'église[6] et si d'autres, par humilité, n'osaient y entrer[7], il ne semble pas que l'église ait été normalement interdite aux pénitents. Les textes qui les disent à l'écart de l'église se réfèrent à leur place spéciale dans la famille chrétienne[8]. Pénitents et excommuniés se tenaient très probablement dans le narthex[9]. S'ils ont une place spéciale à l'assemblée liturgique et s'ils figurent avec les catéchumènes, qui eux n'assistent pas à tout l'office divin, il semble cependant qu'ils ne quittaient pas l'église avant la fin de la liturgie[10].

Pendant tout le temps de leur pénitence, des prières spéciales sont dites pour eux. Ils reçoivent de l'évêque l'imposition des mains[11]. Celle-ci constitue le rite caractéristique de la pénitence

1. Ambroise, *de Helia et ieiunio*, c. 20, n. 75 (*CSEL*. 32, 2, 457 ; cf. D. 1, *De poenit.*, c. 76) ; Augustin, *Enchiridion*, c. 70, n. 19 et 76, n. 20 (*PL*. 40, 265 et 268 ; cf. D. 3, *De poenit.*, c. 18 et 19) ; *De fide et oper.*, 19, 34 (*CSEL*. 41, 79) ; Léon I, *Sermo*, 7 et 49, 6 (*PL*. 54, 159 et 1305) ; Maxime de Turin, *Sermo* 1 (*PL*. 57, 531).

2. POSCHMANN, *op. cit.*, 26, donne les textes d'Ambroise, Augustin, Léon, qui soulignent ce double aspect.

3. Saint Léon, *Ep.* 108 à Théodore, ch. 2 (*PL*. 54, 1012) parle de *communio sacramentorum* ; cf. concile de Vaison de 442, c. 2 ; Collection, dite 2e concile d'Arles, c. 11 (BRUNS, II, 127 et 132) ; POSCHMANN, *Die abendländische Kirchenbusse*, 16, 22, 92.

4. Cela est certain pour Rome et probable pour la Gaule, POSCHMANN, *op. cit.*, 92.

5. P. BATIFFOL, *La « missa poenitentium » en Occident*, *Bull. de litt. eccl.*, 1902, 5-18.

6. Félix III, *Ep.* 13, ch. 2, § 5 (THIEL, 263) décide que ceux qui sont passés aux ariens en Afrique lors de l'invasion vandale « *usque ad exitus sui diem in poenitentia, si resipiscunt, iacere conveniet, nec orationi non modo fidelium sed ne catechumenorum quidem omnimodis interesse* ».

7. Telle Fabiola (Jérôme, *Ep.* 77, 5).

8. POSCHMANN, *op. cit.*, 17 et s. pour la discipline italienne, 157, pour la discipline espagnole ; VOGEL, *op. cit.*, 37-38 pour la Gaule. Toutefois le c. 16 du concile de Tolède de 400 (BRUNS, I, 206) semble exclure la pénitente de la prière à l'église.

9. H. LECLERCQ, V° *Basilique*, *DACL.*, II, 586 et IDEM, V° *Narthex*, XII, 889.

10. Les textes sont peu clairs : Coll. dite 2e concile d'Arles, c. 10 (référence à Nicée, c. 11) et 11 ; *Stat. ecc. ant.*, c. 80 (BRUNS, II, 131-132 et I, 148) ; Félix III aux évêques de Sicile, *Ep.* 7 (THIEL, 260) ; cf. POSCHMANN, *op. cit.*, 22 et 92.

11. *Stat. ecc. ant.*, c. 80 ; Augustin, *Sermo*, 232, 7, 8 (*PL*. 38, 1111) ; Félix III aux évêques de Sicile, *Ep.* 7 (THIEL, 260) ; Sozomène, *H.E.*, 7, 16.

publique. A la fois signe de l'humiliation du pénitent [1] et de la prière de l'Eglise à son intention [2], elle est renouvelée pendant toute la durée de la pénitence.

Tous les fidèles sont d'ailleurs invités à prier pour les pénitents, qui continuent à faire partie de la grande famille chrétienne. Ambroise suggère aux pénitents de solliciter ces prières. Ils ont honte à le faire, dit-il, alors qu'ils n'hésitent pas à recourir au patronage pour leurs affaires séculières [3]. Saint Augustin ne signale pas cette demande d'assistance, mais il invite lui aussi à prier pour les pécheurs [4].

Durée de la pénitence. — Selon la gravité de la faute, la pénitence sera plus ou moins longue [5]. Certains textes n'indiquent aucune limite. On retrouve ici le problème difficile des rapports entre l'excommunication et la pénitence. Lorsque des canons conciliaires prononcent l'exclusion de la communauté sans en fixer la durée, faut-il l'entendre pour perpétuelle et penser que le coupable ne pourrait être réconcilié qu'à son décès [6] ? Dans certains cas la nature de la faute ne paraît pas exiger cette rigueur extrême [7]. Pour d'autres au contraire le texte implique cette interprétation [8]. Certains textes, sans fixer une durée précise, décident que l'exclusion cessera lorsque le coupable aura fait pénitence [9]. Dans d'autres cas, enfin, la durée de l'excommunication est indiquée sans référence à celle de la pénitence [10].

Les variations de durée de la pénitence témoignent de l'inégale rigueur des disciplines locales. L'Espagne se signale par son

1. Augustin, *Sermo* 392, 3 (*PL.* 38, 1711, *Sermo dubius*, *infra*, 668, n. 5).
2. Augustin, *de Bapt. contra Donat.*, 3, 16, 21 (*PL.* 43, 149, *CSEL.* 51, 213).
3. *De poenit.*, II, 10, 91 et 92 (*CSEL.* 73, 199) ; cf. I, 15, 80 (*Ibid.*, 156) ; *Exp. in Luc*, 5, 92 (*CSEL.* 32, 4, 218).
4. *Enn. in Psalm.* 61, 23 (*Corpus Christ.*, 39, 792-793) ; *Contra Ep. Parm.*, 3, 1, 3 (*CSEL.* 51, 100).
5. « Concile de Laodicée », c. 2 (HEFELE-LECLERCQ, I, 2, 997 = C. 26, qu. 7, c. 4) ; concile de Carthage de 397, c. 31 (repris dans le *Codex ecc. afr.*, c. 43 ; BRUNS, I, 127 et 167).
6. Par exemple, concile d'Elvire, c. 20, 34, 41, 49, 62 ; Nicée, c. 5 ; Antioche c. 1, 11 ; Sardique (343), c. 14 ; Laodicée, c. 36 ; c. 24 ajouté au 1er concile d'Arles ; Vaison (442), c. 4 ; Coll. dite second concile d'Arles, c. 47 ; Vannes (465), c. 16 (BRUNS, II, 110 ; 128 ; 136 ; 145).
7. Par exemple, concile de Sardique, c. 14.
8. Par exemple, concile de Tolède, I, c. 18 (BRUNS, I, 206).
9. Par exemple, concile d'Antioche c. 2 ; Saragosse I, c. 6 ; Tolède I(400), c. 17 ; Riez (439), c. 9 ; Coll. dite second concile d'Arles, c. 25 (BRUNS, II, 14 ; I, 206 ; II, 121 ; 133).
10. Par exemple, concile d'Elvire, c. 46, 61, 70, 73, 74, où les délais sont de cinq et de dix ans.

austérité [1]. Peut-être pour les fautes moins graves admettait-elle, comme la Gaule ou Rome, des délais assez brefs [2].

Des fautes très graves, l'apostasie en particulier, pouvaient entraîner une pénitence perpétuelle [3]. Mais, dès le cours du IVe siècle, la durée de l'exclusion diminua rapidement, et cela d'autant plus facilement qu'après réconciliation, le pénitent restait soumis à certaines obligations pénitentielles [4].

Tout en rappelant qu'il ne faut pas rendre trop rapidement la communion au pécheur, saint Ambroise invite à la clémence. Refuser le sacrement, c'est refuser le remède [5]. Selon la gravité de la faute et le repentir du pénitent, le temps d'exclusion pourra être modifié par l'évêque [6].

Certains textes fixent la durée de la pénitence. Le concile de Nicée, c. 11, astreint ceux qui ont faibli dans la persécution de Licinius à rester trois ans parmi les *audientes*, sept avec les *prostrati* (ὑποπεσοῦνται), deux enfin où ils sont admis avec les fidèles au sacrifice, mais où ils ne peuvent prendre part à l'offrande. Ce texte sera souvent invoqué par la suite [7]. Mais sa discipline sévère ne répond plus aux pratiques du Ve siècle [8].

A la fin du Ve siècle, Gélase se prononce contre l'exclusion perpétuelle, qui risque d'être plus nocive que profitable. L'excommunication doit conduire le pécheur à s'amender. Elle ne durera qu'autant qu'il sera nécessaire pour obtenir ce résultat [9]. C'est que la rigueur de la pénitence ancienne convient mal à la foi moins profonde de chrétiens qui désormais ont reçu le baptême

1. Cf. les textes du concile d'Elvire cités ci-dessus et concile de Tolède I (400), c. 16, qui fixe une pénitence de 10 ans (BRUNS, I, 206).
2. POSCHMANN, *op. cit.*, 153.
3. Sirice à Himère, *Ep.* I, 3 et 6 (*PL.* 56, 556), à propos des apostats. Saint Léon, qui l'admet encore, dénonce son usage parfois abusif. Le concile de Valence de 374, c. 3, prévoyait pour les *lapsi* une pénitence jusqu'au décès.
4. POSCHMANN, *op. cit.*, 35, après BOUDINHON, *Sur l'hist. de la pénitence*, *Rev. hist. et litt. relig.*, 1897, 327.
5. *De poenitentia*, II, ch. 9, n. 87, 89, 96, 104 (*CSEL.* 73, 197 et s.), repris au Décret, *de poenit.*, D. 1, c. 55 et 56.
6. Cf. déjà, pour le cas spécial des chrétiens qui avaient pris le parti de Licinius, concile de Nicée, c. 11 (HEFELE-LECLERCQ, I, 1, 591, reproduit D. 5, *de poenit.*, c. 4). Cf. P. BATIFFOL, *Et. d'hist. et de théol. pos.*, I, 165 et s. ; *Stat. ecc. ant.*, c. 75 ; concile d'Angers de 453, c. 12, d'Orange de 441, c. 3, Coll. dite second concile d'Arles, c. 10, *in fine* (BRUNS, II, 138 ; 122 ; 131) ; cf. VOGEL, *op. cit.*, 32-33.
7. Par exemple par la Coll. dite second concile d'Arles, c. 10 (BRUNS, II, 131) qui d'ailleurs le transpose mal ; cf. *ibid.*, c. 11 ; Félix III aux évêques siciliens, *Ep.* 7 (THIEL, 260) le cite au contraire correctement (cf. VOGEL, *op. cit.*, 45-46).
8. POSCHMANN, *op. cit.*, 96 et V° *Bussstufen*, in *Reallexikon für Antike u. Christentum*, II (1954), 814-816.
9. *Ep.* 30, 12 et *Tract.* IV, 3 (THIEL, 445 et 560). Cf. TREZZINI, *La legislazione canonica di Gelasio*, 173.

sans courir le risque des persécutions. Certains hésitent à l'accepter. D'autres ne peuvent en supporter les longues exigences. Ils transgressent ses prohibitions, regrettent de l'avoir sollicité [1], finalement l'abandonnent. Les textes conciliaires gaulois signalent ces défaillances et les sanctionnent sévèrement [2]. Elles prouvent que la pénitence ancienne ne convient plus aux chrétiens nouveaux. Sagement, la discipline ecclésiastique tend à l'adoucissement plus qu'à l'aggravation des contraintes.

La réconciliation. — Par ses prières, ses sacrifices, ses œuvres charitables le pénitent a mérité son retour au sein de la communauté. Celui-ci ne saurait être automatique. Tant au point de vue proprement religieux qu'au point de vue social, il doit être solennellement signifié par une cérémonie, où l'Eglise marque qu'elle considère à nouveau le pécheur comme un de ses membres authentiques. La réconciliation implique un jugement. C'est pourquoi le concile de Carthage de 419, considère que l'excommunié qui reprendrait sa place sans avoir été absout se condamnerait lui-même [3]. Augustin écrivait au donatiste Vincentius que l'exclusion de l'un des leurs, coupable de crime, ne suffirait pas à le faire admettre dans l'Eglise [4].

La réconciliation solennelle avait lieu le jeudi saint, au terme de la période de carême, à laquelle se réduisait souvent le temps de pénitence [5]. Elle comportait une imposition des mains par l'évêque [6], accompagnée d'une prière (*supplicatio sacerdotalis*). Elle a lieu au cours de l'office religieux [7]. La discipline africaine affirme fortement que seul l'évêque peut y procéder [8].

1. Salvien, *de gub. Dei*, V, 9, 53 et s. (*CSEL.* 8, 119) : « *ipsius poenitentiae poenitere* ».

2. Concile d'Angers de 453, c. 5 ; de Tours I de 460, c. 8 ; de Vannes de 465, c. 3 ; Coll. dite second concile d'Arles, c. 21 (Bruns, II, 138, 141, 143, 133) ; cf. Vogel, *op. cit.*, 41-42. La fréquence de ces dispositions, inconnues à l'âge antérieur, témoigne d'un état d'esprit nouveau. Poschmann (*op. cit.*, 99-100) fait observer que tous ces textes sont gaulois. C'est, estime-t-il, que la Gaule a conservé plus longtemps et plus strictement que Rome le caractère viager de la pénitence, sous l'influence des cloîtres ascétiques semi-pélagiens de Provence.

3. *Codex eccl. afr.*, c. 29 (reproduit C. 11, qu. 3, c. 9). Le c. 4 du concile d'Antioche de 332/341 refuse la réintégration au clerc majeur qui, déposé par un concile, oserait continuer à exercer ses fonctions.

4. *Ep.* 93, 50, en 408 (*CSEL.* 34, 494).

5. Innocent I, *Ep.* 25, 7 (*PL.* 20, 559, cf. D. 3 *de consecr.*, c. 17).

6. Ambroise, *Ep.* 20, 26 (*PL.* 16, 1002) ; Léon, *Ep.* 159, 6 (*PL.* 54, 1138) ; cf. Galtier, *L'Eglise et la rémission des péchés*, 70-99 ; Poschmann, *op. cit.*, 36-48 ; C. Vogel, *op. cit.*, 34-37.

7. Damase, *Ep. ad episc. Numid.* (Mansi, III, 440) reconciliation « *in missa* » ; Concile de Carthage de 390, c. 3 : *reconciliare quemquam in publica missa* (Bruns, I, 118).

8. Concile de Carthage de 390, c. 2 ; Bréviaire d'Hippone, c. 30, et concile de Carthage de 397, c. 31 et 32 (Bruns, I, 138 et 127).

Mais en cas de danger de mort, la réconciliation peut être donnée immédiatement avec absolution sacramentelle et communion du mourant [1].

Personne n'est exclu du bénéfice de la réconciliation. Répondant sans doute à certaines hésitations, le troisième concile de Carthage spécifie que les acteurs, histrions, et autres personnes du même genre, pas plus que les apostats, ne sauraient en être privés [2].

La réconciliation réintroduit le pénitent dans la communauté chrétienne. Il peut désormais se mêler aux fidèles pour participer au culte. Mais s'il cesse d'être un pénitent au sens strict du terme, il reste jusqu'à la fin de sa vie frappé d'incapacités. C'est encore un pénitent au sens large [3]. Cette condition n'est d'ailleurs imposée qu'à celui qui a été astreint à la pénitence publique et aux rites de la réconciliation solennelle.

Le pénitent réconcilié ne doit pas reprendre des fonctions publiques ; il ne peut pratiquer le commerce, se marier — ou, s'il est marié — user du mariage. La rigueur de cette discipline s'explique par l'impossibilité de réitérer la pénitence solennelle. Le remède étant exclu, il faut éviter les occasions de chute grave. Ce souci apparaît très clairement dans les lettres des papes. Himère de Taragonne avait demandé à Rome quelle était l'attitude à observer envers ceux « *qui acta poenitentia tanquam canes ac sues ad vomitus pristinos et ad volutabra redeuntes, et militiae cingulum et ludicras voluptates et nova coniugia et inhibitos denuo appetivere concubitus* ». Sirice réprouve leurs fautes. Toutefois tenant compte de ce que ces pécheurs, ne peuvent plus recourir à la pénitence solennelle, il décide qu'ils ne seront pas tenus à l'écart des fidèles. Ils participeront au culte, mais la communion leur sera refusée. Ils ne la recevront qu'en viatique [4]. C'était déjà là un adoucissement notable, une faveur imméritée, mais accordée en raison de la faiblesse humaine.

Plus tard, saint Léon, à propos d'un jeune homme qui, sous

1. Innocent à Exupère de Toulouse, *Ep.* 6, 5, 6 (*PL.* 20, 498) ; Léon, *Ep.* 108, n. 4, 5 (*PL.* 54, 1013). Célestin I blâme les évêques de Viennoise qui la refusent (*Ep.* 4, 3 ; *PL.* 50, 431). Le concile d'Orange (c. 3) et la Collection dite 2[e] concile d'Arles (c. 28) attestent une discipline plus rigoureuse (Bruns, II, 122 et 134).

2. C. 35 (Bruns, I, 128). Le texte est dans le Bréviaire d'Hippone, c. 33 et dans le *Codex eccl. afr.*, c. 45 (Bruns, I, 138 et 167).

3. Les deux acceptions sont bien distinguées par le concile de Tolède I, de 400, c. 2 (Bruns, I, 204, *supra*, 80, n. 7).

4. *Ep.* I, 5 (*PL.* 13, 1137 = C. 33, qu. 2, c. 12, sur ce texte, cf. C. Vogel, *op. cit.*, 26-28). La mention du *cingulum militiae* et l'image des chiens retournant à leur vomissement, étaient déjà dans le concile de Nicée, c. 12. Des expressions analogues se retrouvent dans le c. 8 du concile de Tours de 460 (Bruns, II, 141).

le coup d'une grave maladie, a fait pénitence, puis se marie pour éviter la débauche, déclare : « *rem videtur fecisse venialem, si praeter coniugem nullam omnimo cognoveri* »[1]. Quant aux procès et au commerce, ils ne sont que déconseillés, non interdits aux pénitents. Seule est strictement maintenue la prohibition du service militaire[2].

On s'orientait ainsi vers un adoucissement du statut du pénitent réconcilié, qui correspondait à l'évolution que nous avons rencontrée pour la durée de la pénitence. Sans doute s'explique t-il, comme elle, pour partie par une moindre faveur des chrétiens. Mais elle tient également aux transformations de la discipline pénitentielle, que nous envisagerons en détail par la suite. La généralisation de la pénitence privée, la possibilité de sa réitération rendaient possible le pardon d'une nouvelle faute. Il n'était plus nécessaire de prémunir le pénitent contre toute occasion de chute jusqu'à sa mort[3].

Seule sera strictement maintenue l'interdiction d'entrer dans les ordres[4]. Mais la fréquence même de cette prohibition dans les canons conciliaires et les lettres pontificales atteste qu'elle était mal observée. La décrétale d'Hormisdas aux évêques espagnols au début du VIe siècle sera à cet égard particulièrement significative[5].

Décès du pénitent avant réconciliation. —La mort met un terme à toute intervention de l'Eglise, en faveur des pénitents. Celui qui en est frappé avant d'avoir été réconcilié est laissé au seul jugement de Dieu. Le principe est fortement affirmé par saint Léon dans sa décrétale à Rusticus[6] et Gélase le confirme en invoquant l'autorité de son prédécesseur et l'exégèse des Ecritures[7].

1. *Ep.* 167, 13 à Rusticus (*PL.* 54, 1207 = C. 33, qu. 2, c. 14). D'autres textes laissent entendre que la continence est imposée au pénitent réconcilié (VOGEL, *op. cit.*, 33-41). Le c. 13 de la C. 33. qu. 2 fait état d'une lettre attribuée à Léon, qui se montrerait encore plus libérale à l'égard du mariage des pénitents ; mais il s'agit d'un « *caput omnino incertum* » (FRIEDBERG).

2. *Ep.* 167, 10-12 (*PL.* 54, 1206-1207 = D. 5, *de poenit.*, c. 2). Telle est l'interprétation que l'on donne habituellement de *militia saecularis* (VOGEL, *op. cit.*, 38). Le terme pourrait s'entendre de toute occupation séculière (opposition de la *militia saecularis* à la *militia Christi*). Il parait toutefois difficile de penser que toute activité séculière ait été interdite au pénitent réconcilié.

3. POSSCHMANN, *op. cit.*, 66-67.

4. *Cf. infra*, 134.

5. *Ep.* 25, I, 3 (THIEL, 790).

6. Léon à Rusticus, *Ep.* 167, 8 (*PL.* 54, 1205 = C. 24, qu. 2, c. 1).

7. *Ep. ad Faustum* en 493 (THIEL, 342 = C. 24, qu. 2, c. 2) ; *Frag.* 37 (THIEL, 502 = C. 11, qu. 3, c. 37), *Ep.* 18, 5 (THIEL, 385 = C. 24, qu. 2, c. 4) ; *Ep.* 30, 13 (THIEL, 446).

Le sacramentaire léonien, où figurent des prières pour les défunts qui n'ont pas pu être réconciliés, témoigne d'une tendance plus libérale[1]. Si le sort du pécheur dépend de la seule volonté divine, l'Eglise ne s'interdit pas d'intercéder en sa faveur. La discipline gauloise atteste la même sollicitude[2]. Le concile de Vaison de 442, c. 2, autorise à faire des funérailles religieuses et à rappeler la mémoire de ceux qui meurent subitement pendant leur pénitence, sans communion en viatique. L'essentiel est qu'ils aient manifesté la volonté de s'amender. S'ils avaient vécu, l'Eglise ne leur aurait peut être pas refusé la réconciliation[3]. Plus qu'au rite extérieur de la réconciliation, l'Eglise gauloise prête attention aux bonnes dispositions du pénitent. Tandis que Rome observe une rigueur toute juridique, la Gaule donne le pas à la psychologie.

CONCLUSION

La diffusion du christianisme[4]

Situation au début du IVe siècle. — Au delà des techniques et des cadres on voudrait saisir la vie. Que représente cette communauté chrétienne, en nombre et en qualité ? Comment l'évangélisation fut-elle menée ? Quels furent les arguments missionnaires ? Pourquoi le riche sénateur, l'humble paysan, l'artisan des villes viennent-ils grossir la *militia Christi* ?

Sur tous ces points, hélas, on en est presque réduit à un certificat de carence. Les anciens ignoraient notre goût de la statistique. Ils sont le plus souvent indifférents au chiffre ; lorsqu'ils le citent, c'est en général sans grande rigueur. On doit se méfier de ceux qu'ils nous ont laissés. Quant à la psychologie de la conversion, elle échappe le plus souvent à l'analyse externe[5]. Les questions posées ci-dessus embarasseraient parfois le mis-

1. *Cap. 33 super defunctos*, n. 2 (*PL*, 55, 134). La date du sacramentaire reste discutée, cf. Dom CABROL, *DTC*, V° *Liturgie*, 803.
2. POSSCHMANN, *op. cit.*, 39 et 106 et s.
3. BRUNS, II, 127 ; cf. Coll. dite second concile d'Arles, c. 12 (BRUNS, II 132), *Stat. eccl. ant.* c. 79 (BRUNS, I, 148).
4. F. W. DEICHMANN-LABRIOLLE, V° *Christianisierung (der Monumente)*, *Reallexikon f. Antike u. Christentum* (1954), 1228-1241 ; B. KÖTTINGEN, V° *Christentum (Ausbreitung)*, *ibid.*, 1138-1159, importante mise au point.
5. La meilleure étude est celle du chanoine G. BARDY, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles* (Paris, 1949, 356 p.).

sionnaire moderne. Il y aurait quelque outrecuidance pour l'historien à espérer en savoir plus sur le passé que l'on n'en peut savoir sur le présent.

Toutefois, le problème doit être posé et quelques éléments d'information peuvent suggérer des impressions.

Dès la fin du IIIe siècle, les résultats de l'évangélisation en Occident n'étaient pas sans ampleur[1]. Il faut faire la part de l'effet rhétorique lorsqu'Arnobe dit « innombrables » les chrétiens de Gaule et d'Espagne[2]. Mais vers la même époque le concile d'Elvire prouve, en Espagne, la diffusion du christianisme dans toutes les classes sociales, grands propriétaires (c. 40, 41, 49), riches matrones (c. 5, 57, 67), magistrats municipaux (c. 56) et même prêtres du culte impérial (c. 2-4 et 55)[3]. Il atteste également une large diffusion territoriale et une organisation déjà développée. La présence de communautés chrétiennes est certaine pour plus de 50 localités, dont 20 sont sièges épiscopaux et 19 autres ont au moins un prêtre à leur tête. La moitié sont en Bétique, où l'on compte six évêchés (Cordoue, Séville, Martos, Moriles, Grenade et Malaga) et dix-huit communautés dirigées par des prêtres. Il y a sept évêchés en *Carthaginiensis*, trois en Tarraconaise, et autant en Lusitanie. En Galice, trois communautés seulement sont attestées, dont une seule est évêché (Léon)[4].

On n'a malheureusement pas de renseignements aussi précis pour toutes les régions de l'Occident en ce début du IVe siècle. Au total, à l'époque de Constantin, il ne semble pas que le nombre des chrétiens atteignît 1/10e de la population. On a pu les estimer environ à 12 millions pour l'Occident, plus de 5 pour l'Orient[5].

Il est évident que la liberté accordée au christianisme favorise l'évangélisation. A Rome, les lieux de culte se multiplient, créés ou dotés souvent par l'empereur. La basilique constantinienne en l'honneur du Prince des Apôtres, dont des fouilles récentes ont révélé l'ampleur, n'en est que le plus illustre témoin. Dans les provinces les églises se multiplient également.

La religion nouvelle compte des adeptes dans les classes dirigeantes. Eusèbe cite le cas de hauts fonctionnaires dès l'époque

1. J. ZEILLER, *La diffusion du christianisme en Occident, L'année philol.* 1944, 193-208.
2. *Ad Nationes*, I, 16, 3 (*PL.* 5, 737).
3. Sur ceux-ci, cf. L. DUCHESNE, *Le concile d'Elvire et les Flamines chrétiens, Mél. Renier* (*BEHE.*, sc. hist., 1887, fasc. 73).
4. De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, 25-26.
5. L. HERTLING, *Die Zahl der Christen zum Beginn des vierten Jahrhunderts, Z.f kath. Theol*, LVIII (1934), 234 et s.

de Dioclétien[1]. Constantin, sans renoncer au concours de païens, fait un large appel aux chrétiens pour les postes importants. Le renouvellement du personnel qui suivit en Orient la défaite de Licinius facilita leur accession. En Occident, l'empereur était tenu a plus de ménagements à l'égard des païens nommés depuis 312[2]. Le premier préfet de Rome chrétien sera Acilius Severus (4 janv. 325-12 nov. 326), mais son successeur immédiat Anicius Julianus (326-329) est païen.

L'importance de l'élément chrétien dans l'armée provoquera la création d'aumôniers militaires[3].

L'activité évangélisatrice. — C'est sur un terrain largement préparé, mais où les zones incultes restaient considérables, que s'exerce, avec la tolérance et bientôt l'appui de l'empereur ou de ses fonctionnaires[4], l'œuvre d'évangélisation.

Le fait essentiel est l'attaque du paganisme rural. Les noms de Victricius de Rouen (évêque vers 386) et de saint Martin de Tours (316-397) symbolisent en Gaule ce mouvement. Au milieu du ve siècle saint Séverin évangélise le Norique. Dans l'Italie du Nord, en Afrique, en Bretagne les missionnaires se préoccupent des populations rurales.

Le grand problème reste celui de la méthode de conversion[5]. C'est d'elle que bien souvent dépend la qualité de l'adhésion. Les Pères insistent sur la nécessité de sa liberté : « La religion est affaire de volonté. On ne peut l'imposer de force »[6].

En face de ce principe et risquant de le contrarier, les invitations à favoriser les conversions se multiplient. On considère que les grands propriétaires peuvent contribuer à la conversion de leurs fermiers[7]. Si ce n'est que par la construction d'église, comme le suggère saint Jean Chrysostome[8], la chose est sans danger. Mais ils disposent d'autres moyens, peut être plus douteux. Le Bréviaire d'Hippone ne veut pas que l'on procède à

1. *H.E.*, VIII, 11, 2 et 14, 17.
2. ALFÖLDI, *Conversion of Constantine*, 85.
3. A.H.M. JONES, *Military chaplains in the roman army, Harward theolog. Rev.* XLVI (1953), 239 et s. Sozomène les attribue à Constantin (I, 8) mais par une mauvaise interprétation d'un passage de la *Vita Constantini* (IV, 18-19). Ils existent au ve siècle.
4. Dans le Valais l'évêque évangélisateur est introduit par le gouverneur vers 375 (cf. Van BERCHEM, *Le martyr de la légion thébaine*, Bâle, 1956).
5. Sur les objections païennes, cf. P. COURCELLE, *Propos païens anti-chrétiens rapportés par Saint Augustin, Rech. augustiniennes*, 1958, 149 et s.
6. Lact., *Inst. div.*, V, 20.
7. Cf. C. Elvire, c. 41 (BRUNS, II, 7).
8. *Hom. in Act. Apost.*, 18, 4 et 5.

l'ordination d'évêques, de prêtres ou de diacres avant qu'ils n'aient « fait catholiques tous ceux qui vivent sous leur toit »[1].

Les constitutions impériales sont obligées de sévir contre les chrétiens coupables de violences à l'encontre de païens ou de juifs[2]. Un zèle intempestif a donc existé. On ne saurait en fixer l'ampleur, ni par conséquent l'importance réelle.

Les résultats. — Ils ne sont pas encore décisifs. Au v[e] siècle d'importants foyers de paganisme persistent[3]. La résistance paysanne sera particulièrement opiniâtre. Car derrière le culte officiel des grands dieux romains, dont le prestige depuis des siècles a bien décliné, se maintient plus vivace la fidélité aux vieilles divinités locales, auxquelles la religion romaine n'a fait souvent que donner un nom. Il faudra que l'Eglise chrétienne substitue à ces croyances traditionnelles des formes religieuses qui frappent l'imagination et la sensibilité. On a souligné l'importance du culte des martyrs dans cette substitution[4].

Chez les convertis, la foi n'est pas toujours profondément ancrée[5]. L'Eglise qui s'était montrée sévère en Espagne au début du iv[e] siècle[6], dut par la suite faire preuve d'indulgence. Le concile de Valence de 374, c. 3 envisage le cas de baptisés qui retournent à des pratiques païennes. Il leur accorde le pardon à condition qu'ils fassent pénitence pendant toute leur vie[7].

Enfin, il est certain que l'abandon par les légions romaines de zones sans cesse plus importantes provoque au v[e] siècle une régression du christianisme. L'évangélisation avait bénéficié de l'unité du monde romain. On a vu comment elle était liée dans une certaine mesure à la civilisation romaine et combien les Pères avaient souligné l'importance de cet appui. Dans les régions soustraites à l'influence de Rome, le christianisme est menacé et parfois profondément touché[8].

1. C. 17, repris par le concile de Carthage de 397, c. 18 (Bruns, I, 137 et 126).
2. CTh. 16, 10, 24, 1 (423).
3. Cf. *infra*, 633 et s.
4. Dufourcq, *Comment dans l'empire romain les foules sont-elles passées des religions locales au christianisme*, *Rev. hist. et litt. relig.* IV (1899), 239-269 ; Idem, *Le christianisme des foules. Etude sur la fin du paganisme populaire et sur les origines du culte des saints* (3[e] éd., 1907).
5. *Supra*, 31-32.
6. Concile d'Elvire, c. 1-4. Les c. 1 et 2 refusent la communion *in articulo mortis* aux baptisés qui ont sacrifié aux dieux. Le c. 3 l'accorde, s'il n'y a eu que remise d'offrandes.
7. Bruns, II, 112.
8. Cf. *infra* pour la Grande-Bretagne ; pour l'Afrique envahie par les Vandales de Genséric, l'Histoire de Victor de Vita décrit les persécutions, *infra*, 399, n. 2. Les

Par contre, certaines régions extérieures à l'Empire furent touchées par l'Evangile. L'Arménie, la Perse, l'Abyssinie, l'Arabie reçurent des missionnaires. Les empereurs ariens, Constance puis Valens, favorisèrent Ulfila, l'évangélisateur des Goths[1].

Mesurer, même au simple point de vue quantitatif, les résultats de l'apostolat dépasse l'historien. Saisir les dates d'implantation du christianisme dans les diverses régions de l'Empire n'est guère plus réalisable. On ne peut que réunir quelques éléments d'information. A ceux des documents écrits s'ajoutent, plus certains dans leurs assises matérielles, ceux de l'archéologie, qui prouvent l'existence des communautés et parfois, par les dimensions des monuments, en laissent soupçonner l'importance.

On a estimé à une vingtaine le nombre des églises de Rome au milieu du IIIe siècle[2]. Il aurait doublé au milieu du IVe[3]. Le nombre des *tituli* passe d'une vingtaine à la fin du IIIe siècle à 25, chiffre qui restera immuable. Aux quatre basiliques constantiniennes (Latran, Saint Pierre du Vatican, Saint Paul Hors les Murs, Sainte Croix de Jérusalem) s'en ajoutent deux sous Jules Ier (les Saints Apôtres et Sainte Marie du Transtévère), une sous Libère (Sainte Marie Majeure). A ces églises principales s'ajoutent de multiples chapelles[4].

La communauté romaine réunit toutes les classes sociales. L'aristocratie, qui sera à Rome la citadelle des traditions et du paganisme, est largement touchée dès le IVe siècle. Vers la fin du siècle, lors du conflit de l'autel de la Victoire, Ambroise affirme que la majorité du Sénat est chrétienne[5], mais son adversaire, Symmaque soutient le contraire. Peut-être, comme le suggérait Boissier[6] des convictions mal assurées ou la crainte de se compromettre conduisirent-elles des chrétiens à soutenir les païens dans cette affaire. Au début du Ve siècle, Prudence affirme lui-aussi

violences provoquèrent des conversions à l'arianisme. Le concile de Rome de 487, sous Félix III, sera sévère pour les *lapsi*; (*Felicis Epist.*, 13, ch. 2, § 5, THIEL, 263).

1. Sur l'évangélisation en dehors de l'Empire, cf. J. R. PALANQUE, *Histoire de l'Eglise*, III, 490-500 et BARDY et L. BRÉHIER, *ibid.*, IV, 513-532.

2. HARNACK, *Mission u. Ausbreitung*, II, 857-858.

3. Optat de Milève, *De schism. Donat.*, II, 4 (*CSEL.* 26, 39).

4. H. LECLERCQ, Vo *Rome*, *DACL.* (1948), col. 2884; PALANQUE, *op. cit.*, III, 235. MONACHINO, *La cura pastorale a Milano, Carthagine e Roma*, 279-324; L. DUCHESNE, *Liber Pontificalis*, 2e éd. par C. VOGEL, 3 vol. (Paris, 1955-1957).

5. *Ep.* 17, 9 et 10 (*PL.* 16, 963) : *cum maiore iam curia christianorum numero sit referta.*

6. *La fin du paganisme*, II, 272. Dans le même sens, G. BARDY, *L'Eglise et les derniers romains*, 270, n. 5. Le § 8 de la lettre d'Ambroise citée ci-dessus, laisse entrevoir la possibilité de ces faiblesses.

une large pénétration du christianisme dans toutes les couches de la population romaine[1]. Le mouvement rhétorique et peut-être la partialité du poète obligent à quelques réserves. Mais de telles pages n'auraient pu être écrites, si les chrétiens n'avaient pas été réellement très nombreux. La correspondance de saint Jérôme montre que la piété, voire l'austérité gagnent les grandes familles. Les *Anicci*, les *Acilii*, les *Uranii* ont place dans l'histoire de l'Église romaine[2]. L'archéologie, en prouvant le développement des lieux de culte, confirme cette progression chrétienne[3].

Pour le reste de l'Italie, les inscriptions chrétienne ne paraissent pas attester un notable progrès du christianisme au cours du IVe siècle. Mais cette source d'information laisse au hasard des découvertes une part si considérable, qu'on ne peut en tirer de conclusions certaines[4].

Si la diffusion du christianisme en Espagne est attestée dès les premières années du IVe siècle par le concile d'Elvire[5], son développement au cours des IVe et Ve siècles est mal connu[6].

En Gaule[7], la progression chrétienne fut peut-être assez lente jusqu'à l'époque de Valentinien Ier; mais bien des progrès ont déjà été réalisés dès le milieu du IVe siècle. Le nombre des sièges épiscopaux a à peu près doublé entre 313 et 350. La liste des évêques gaulois au concile de Sardique atteste ce développement. Athanase[8] signale au moins 34 évêques gaulois en 346. Malheureusement il n'indique pas leurs sièges. Un faux, signalant un pseudo-concile de Cologne de 346 donne 24 noms d'évêchés. Le faussaire a sans doute utilisé la liste des adhésions au concile de Sardique (en ce sens Mgr Duchesne), ce qui fait l'intérêt de ce document. On y trouve Trèves, Arles, Reims, Autun, Soissons, Rouen, connus par d'autres sources, mais aussi des noms qui

1. *Contra Symmachum*, I, 544-631.
2. H. Leclercq, *loc. cit.*, 2622-2623.
3. A. Piganiol, *L'empire chrétien*, 381.
4. Milan, à l'époque d'Ambroise a trois basiliques, dont une seule (la *Nova*) dans la cité. Ambroise construisit, *extra-muros*, la basilique ambrosienne. A cela s'ajoutent des églises plus petites, spécialement aux cimetières. La *Nova* avait 5 nefs, 80 m. de long et 47 m. de large. L'ambrosienne à 3 nefs était un peu plus petite (cf. V. Monachino, *La cura pastorale a Milano*... 3 et s.). Sur le développement des diocèses, Fr. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo* VII (1927, Roma). Au IVe siècle, environ 30 diocèses dans l'Italie du Nord et 50 pour le Centre, le Sud et les îles. Vers 600 ces chiffres passent à 55 et 200.
5. On relève à ce concile un évêque de Galice, deux de Tarraconnaise, trois de Lusitanie, sept de la *Carthaginiensis*, six de Bétique.
6. Z. Garcia Villada, *Historia ecclesiastica de España*, I, *El cristianismo durante la dominavion romana* (2 vol., 1929).
7. E. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. I (1347), t. II (1357).
8. *Apologia contra arianos*, 50.

apparaissent pour la première fois : Langres, Sens, Auxerre, Troyes, Paris, Metz, Besançon (ces sièges remontent probablement d'après les listes épiscopales au début du IVe ou à la fin du IIIe siècle); Orléans, Châlon, Verdun, Amiens, Mayence, Strasbourg, Spire, Worms, Bâle, Tongres. Les créations seront encore nombreuses dans la seconde moitié du IVe siècle. Vers 395, le développement des évêchés paraît à peu près terminé[1]. Au milieu du siècle suivant, toutes les cités ou presque avaient leur évêque ; quelques *castra* (Uzès, Agde, Chalon-sur-Saône) ou des localités secondaires en avaient également. On a pu évaluer le nombre des évêques de Gaule à cette époque à 116 ou 117[2].

Les trente dernières années du siècle marquent une étape décisive. Au milieu du siècle les chrétiens étaient sans doute en minorité dans chaque cité. Mais entre la mort de saint Hilaire (367) et celle de saint Martin (397) s'écoule une période d'évangélisation intense. Vers la fin du siècle, les villes sont presque totalement conquises. Sans doute trouve-t-on encore des païens même dans l'entourage du pieux Gratien. Mais la Gaule de saint Martin compte de nombreux nobles chrétiens. Les récits de Sulpice Sévère en font foi. Et dans les classes moyennes urbaines les conversions paraissent nombreuses[3]. Les constructions d'églises se multiplient au Ve siècle[4]. A Vaison, où une communauté chrétienne existait probablement dès la fin du IIIe siècle, les substructions de l'église ne datent que des VIe-VIIe siècles[5].

Victricius de Rouen et Martin de Tours s'attaquent aux campagnes. Le premier, dépassant les limites de son diocèse, évangélise les Nerviens et les Morins[6] ; le second, les pays de la Loire et le Berry, peut-être même l'Auvergne, la Saintonge, le pays éduen[7]. Mais cette « évangélisation des campagnes » est en fait essentiellement celle des agglomérations relativement importantes, *vici* ou *castra*. Certains étaient déjà touchés au début

1. E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne*, I, 124-128 ; J. R. PALANQUE, *H.E.*, III, 216-217 ; 462-464. Mgr DUCHESNE (*Fastes épisc.*, 2e éd., I, 361-364), qui dénombre 34 évêques gaulois au concile de Sardique, estime qu'il y en avait 28 vers 325 et 54 vers 375.

2. E. GRIFFE, *op. cit.*, II, 98.

3. E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne*, I, 268-273.

4. E. LESNE, *Hist. de la propriété ecclés.* I, 8. J. HUBERT, *Ce que nous pouvons savoir de l'architecture religieuse en Gaule au* Ve *siècle*, dans *Saint Germain et son temps*, 15-25.

5. P. PELLERIN, *Le chanoine Sautel exhume Vaison la Romaine* (Paris, 1951).

6. E. DE MOREAU, *Saint Victrice de Rouen, Apôtre de la Belgica* IIa, *Rev. belge de philol. et d'hist.*, V (1926), 71-79,

7. Sulpice Sévère, *Vita Martini*, 13-15 ; réserves de LOT, *La Gaule* (1947), 442.

du IVe siècle[1]. Mais ils étaient l'exception. Au contraire, vers la fin du siècle, ils ont souvent des lieux de culte et peut-être un rudiment d'organisation religieuse[2].

Ici encore, des nuances régionales s'imposent[3]. La région méditerranéenne bénéficiait d'une avance certaine[4], encore que la création des évêchés y soit relativement tardive[5]. Le grand nombre des cités, conséquence d'une romanisation poussée, favorisait l'évangélisation. Narbonne, Toulouse, avaient des foyers chrétiens dès le milieu du IIIe siècle. En 445, Rusticus de Narbonne reconstruit son église[6]. L'église de Nîmes est attestée par le concile qui se tint dans cette ville en 394-396[7]. Mais la vie des églises au IVe siècle est pleine d'obscurité. C'est sans doute le signe de la difficulté qu'éprouva la pénétration chrétienne. L'œuvre patiente d'évangélisation ne donnera de résultats tangibles qu'au Ve siècle[8]. Les inscriptions funéraires chrétiennes, exceptionnelles au IVe siècle, se multiplient aux Ve et VIe siècles. Mais elles se font d'autant plus rares que l'on s'éloigne davantage de la Narbonaise.

En effet au fur et à mesure que l'on s'éloigne des régions méridionales, l'évangélisation devient plus tardive. Si Sens et Paris ont des évêques vers 300, Orléans, Troyes, Chartres vers 330-340[9], Arras n'est évêché qu'à la fin du IVe siècle[10]. En Bourgogne, le développement des évêchés n'est pas antérieur au milieu du IVe siècle[11].

1. E. Griffe (*La Gaule chrétienne*, I, 274) invoque le terme de *diaconi urbici* du concile d'Arles (c. 18). C'est donc, dit-il, qu'il y en avait d'autres, et ce seraient ceux des bourgs.

2. E. Griffe, *op. cit.*, 275.

3. Pour la Bretagne, Fr. Merlet, *La formation des diocèses et des paroisses en Bretagne* (*Mém. Soc. hist. et archéol. de Bretagne*, 30, 1950).

4. Cf. pour Aix, J. R. Palanque, *Sur l'emplacement de la cathédrale d'Aix en Provence*, *RHEF*. 1941, 29-30. Idem, *Les premiers évêques d'Aix en Provence* (*Anal. Bollandiana*, 57, 1949, 377-383) ; Idem, *Chronologie des évêchés provençaux à l'époque romaine* (*Provence historique*, I, 1951) ; J. Pourrière, *Saint Mitre d'Aix* (1953) ;

5. Lestocquoy, *RHEF*. 1946, 327 : Die, 325 ; Valence et Saint-Paul-Trois-Châteaux, 374 ; Grenoble, 381 ; Cavaillon et Viviers, 396 ; Carpentras et Avignon, 439 ; Toulon, 441.

6. *CIL*. XII, 5336. L'inscription indique que le clergé a la charge des bâtiments religieux.

7. Hefele-Leclercq, II, 1, 91-97. On y trouve les subscriptions de 21 évêques, dont ceux de Cavaillon, Meaux, Vence, Autun.

8. Sur le développement des églises de Narbonnaise, E. Griffe, *Hist. relig. des anciens pays de l'Aude* (Paris, 1933) ; A. Dupont, *Les cités de la Narbonnaise I* (Th. Lettres Montpellier, 1942), 101 et s. ; J. R. Palanque, *Les évêchés de Narbonnaise I à l'époque romaine* (*Ann. Univ. de Montpellier*, 1943, 186)

9. Lestoquoy, *RMAL*., 1949, 63. Pour Orléans, cf. J. de la Martinière, *Les origines chrétiennes d'Orléans*, *RHEF*. 25 (1939), 5-32 et voir aussi *ibid.*, 193-211.

10. Lestocquoy, *Le diocèse d'Arras*.

11. G. Bardy (*Les actes des martyrs bourguignons et leur valeur historique*, *Ann. de

En Belgique, l'évangélisation fut encore plus tardive. L'éloignement du pays, les difficultés d'accès, la rareté des villes et la dispersion de la population, l'insécurité, expliquent ce retard [1]. Les premières données historiques certaines ne datent que du IVe siècle. Mais on a des raisons de penser que l'évangélisation fut amorcée avant cette date. Le christianisme semble s'être installé d'abord dans la région mosane (Tongres) [2]. L'Ouest sera évangélisé par Victricius. Mais Tongres et Cambrai-Bavay sont les seuls sièges épiscopaux attestés pour la Belgique II avant le Ve siècle. Il y avait sans doute des communautés dans des bourgs importants comme Huy, Aarlon, Maestricht, Namur, Dinant, etc. Deux noms chrétiens seulement ont été livrés par les inscriptions pour les cinq premiers siècles [3].

Les fouilles récentes faites dans la région rhénane prouvent que la diffusion du christianisme y fut moins tardive qu'on ne l'avait cru [4]. Trèves, foyer chrétien par la présence de la Cour, a donné plus de 400 inscriptions chrétiennes. Dès le IVe siècle des temples païens y furent démolis [5]. Saint Materne, évêque de Cologne, figure au concile d'Arles [6]. A Mayence, une église existe en 368 et la population est alors largement christianisée [7]. Des fouilles récentes ont prouvé l'existence à Strasbourg d'une grande basilique au Ve siècle. Mais le premier évêque de Stras-

Bourgogne, II, 1930, 235-253), contestant l'opinion de Mgr Duchesne, proposait de faire remonter l'église d'Autun, la plus ancienne de Bourgogne, à l'époque de saint Irénée et ne tenait pas pour impossible la prédication et le martyr de Bénigne, Andoche, Ferréol, Ferjeux, vers la fin du second siècle. Mais voir M. CHAUME, *Orig. chrét. de la région bourguignonne* (*Rech. d'hist. chrétienne et médiévale*, 1947) ; E. JARRY, *Provinces et pays de France*, III, fasc. 2, *Bourgogne* (Paris, 1948), 123-125 et RICHARD, *Sur les débuts du christianisme dans les pays bourguignons* (*Ann. de Bourgogne*, 1948, 70-72). Pour Auxerre, R. LOUIS, *L'église d'Auxerre et ses évêques avant Saint Germain* (*Saint Germain et son temps*, Auxerre, 1950), 42-43 ; IDEM, *Autessiodurum christianum* (1952). Le premier évêque attesté par les sources conciliaires est Valerius, présent à Trèves en 346. Pour Sens, J. HUBERT, *La liste épiscopale de Sens* (*Mél. Grat*, 1946, 147-152) ; Autun, J. BERTHOLET, *L'évêché d'Autun* (Autun 1947) ; Ch. BOELL, *Les origines de l'Eglise d'Autun* (*Mém. soc. éduenne*, 49, 1944) 213.

Pour la Touraine, cf. J. BOUSSARD, *Le peuplement de la Touraine du Ier au VIIIe s.* (*Le moyen âge*, t. 60, 1954), 276-278.

1. DE MOREAU, *Hist. de l'Eglise en Belgique*, I, 18-19 ; J. LESTOQUOY, *L'origine des évêchés de la Belgique* II (*RHEF*. 1946, 43-53).

2. Saint Materne, fondateur d'églises, fut évêque de Cologne plutôt que de Tongres, comme le prétendent les listes épiscopales tardives. Le premier évêque de Tongres connu avec certitude est Servais, qui participa en 343 au concile de Sardique (*Ibid.*, 27-29).

3. *Ibid.*, 27-47.

4. J. LUCKGER, *Die Entwicklung des Christentums und die Anfänge der Kirchengründungen im Rheinland*, 1934.

5. *Idem*, 39-40.

6. MANSI, II, 433 et 476.

7. Ammien Marcellin XXVII, 10, 1-2.

bourg dont l'existence soit certaine est saint Amand au milieu du IVe siècle[1].

En Suisse, le premier témoignage chrétien daté est de 377[2].

L'évangélisation de la Bretagne, amorcée dès le IIIe siècle s'opère au IVe[3]. Les évêques de Londres, York, Lincoln figurent au concile d'Arles de 314. On rencontre également des évêques bretons aux conciles de Sardique (343) et de Rimini (359). Mais l'évangélisation restera superficielle. Elle ne survivra pas à l'abandon de l'île par les Romains[4]. Après le départ des légions (410) et l'occupation du pays par les Saxons et les Angles (441-442), des chrétiens se réfugièrent en Armorique (*Britania minor*), d'autres dans la péninsule ibérique. Ceux qui demeurèrent furent repoussés dans les montagnes de l'Ouest. Les contacts avec l'Eglise de Gaule sont attestés par les voyages de saint Germain d'Auxerre (en 429-430, puis au début du pontificat de saint Léon) pour lutter contre le pélagianisme[5].

L'Irlande elle aussi fut gagnée à la foi. La mission de l'évêque Palladius, vers 430, probablement envoyé par le pape Célestin, sera brève, et sans grand effet. L'évangélisation sera surtout l'œuvre de saint Patrick, moine de Lérins. Son apostolat irlandais commence vers 432. Vers 447, il fonde le siège métropolitain d'Armagh. Il meurt après 460[6].

Les régions danubiennes avaient, à l'époque de Dioclétien, des églises bien organisées qui survécurent à la persécution. Mais il ne semble pas que les chrétiens aient été très nombreux. En Mésie supérieure et en Pannonie, leur présence est attestée dans les centres urbains[7]. Ici encore, les IVe et Ve siècles sont marqués par le progrès de l'évangélisation et l'organisation des

1. Pfleger, *Elsässische Pfarrei*, 9. Le nom de Saint Amand est donné par les actes du synode de Cologne de 346, dont l'authenticité est suspecte. Mais le faussaire a utilisé des textes authentiques (*supra* 92 et G. Fritz, *Archives de l'église d'Alsace*, N.S., I, 1946).

2. F. Blanke, *Die Anfänge des Christentums in der Schweiz*, *Neue Schweizer Rundschau*, *N.F.*, III (1935-1936).

3. De Labriolle, *Hist. de l'Eglise*, IV, 385-391.

4. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, II, 3, 283.

5. H. Zimmer, *Galliens Anteil an Irlands Christianisierung im 4./5. Jahrhunderte u. altirische Bildung* (*Sitzungsber. der Preuss. Ak. der Wiss.*, 1909) ; De Plinval, *Les campagnes de saint Germain en Grande-Bretagne*, dans *Saint Germain et son temps*, 135-149.

6. W. Delius, *Geschichte der irischen Kirchen von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert* (München-Basel, 1954).

7. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes* (Bibl. Ec. fr. d'Athènes et de Rome, fasc. 112, 1918), 27 et s., 37, 124, 125 ; J. R. Palanque, *Hist. de l'Eglise*, III, 475-476 ; R. Noll, *Frühes Christentum in Österreich* (Wien, 1954, 184 p.).

communautés. En face de l'arianisme des Goths, on doit signaler, l'effort catholique de saint Ambroise auprès des Marcomans; de saint Jean Chrysostome et de Nicéta de Rémésiana[1] auprès des Goths; de saint Séverin chez les Ruges[2].

En Afrique, la seconde moitié du IVe siècle et le Ve siècle jusqu'à la conquête vandale marquent une période d'apogée. Plus de 400 évêchés dont certains sont minuscules. Si, au cours du IVe siècle, la lutte contre l'hérésie est parfois un peu molle et si l'Eglise d'Afrique paraît médiocre, elle connaît un magnifique renouveau à la fin du siècle avec Aurèle de Carthage et bientôt Augustin[3]. Celui-ci signale des conversions nombreuses, parfois un zèle violent des convertis qui détruisent les temples[4]. Les inscriptions confirment l'importance croissante de l'élément chrétien. L'évangélisation touche même les Maures[5]. Mais elle est ici beaucoup moins avancée et saint Augustin signale des peuples « barbares » que l'Evangile n'a pas atteint[6]. Là même où il s'est imposé, le christianisme n'a pas toujours pénétré profondément. Il s'est heurté à l'opposition des philosophes et des lettrés. Aussi a-t-on pu parler de l'« éclat un peu superficiel du christianisme africain »[7].

1. J. ZEILLER, *Un ancien évêque d'Illyricum* (*CR. Ac. Inscript.* 1942).

2. J. ZEILLER, *op. cit.*, 407-589, DE LABRIOLLE, *Hist. de l'Eglise*, IV, 370-371. Pour la Dalmatie, E. DYGGUE, *Hist. of Salonitan Christianity* (Oslo, 1951, XIII, 163 p.); pour le Norique, F. KAPHAHN, *Zwischen Antike u. Mittelalter. Das Donau-Alpenland im Zeitalter St Severin* (München, 1947, 235 p.).

3. J. R. PALANQUE, *op. cit.*, 457-461.

4. *Ep.* 97 et 232, 3 (*CSEL.*, 34, 516 et 57, 513) A Hippone, il y aurait beaucoup de foyers totalement chrétiens et pas un où l'on ne trouve au moins un chrétien (*Sermo*, 302, 19; *PL.* 38, 1392). A Carthage, grande ville commerçante, de passage, l'évangélisation fut probablement moins complète. On suppose qu'elle avait atteint la moitié de la population (MONACHINO, S.J., *Cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma*, 189; FERRÈRE, *Situation religieuse de l'Afrique romaine*, 98-99).

5. Elle n'y est cependant pas générale, Victor de Vita parle d'un royaume maure de Capsur (*Hist. persec.* I, 35 et s.) qu'il faut peut-être situer dans l'actuel Sud-Tunisien (Ch. COURTOIS, *Victor de Vita*, Alger, 1954, 37-38) où la population était encore païenne au milieu du Ve siècle.

6. *Ep.* 199, 12, 46 (*CSEL.* 57, 284). Cf. F. VON DER MEER, *Augustinus der Seelsorger*, 1951, 53-61.

7. *Sic* MONCEAUX; cf. également FERRÈRE, *op. cit.*, 100 et s.; A. PIGANIOL, *op. cit.*, 10; J. P. BRISSON, *Gloire et misère de l'Afrique chrétienne* (Paris, 1948).

CHAPITRE II

LES ÉTATS DANS L'ÉGLISE

Epoque de précision des structures, les IVe et Ve siècles voient se définir plus nettement le statut du clerc, s'ébaucher encore timidement celui du monachisme, tandis que les laïcs, qui forment la masse, rejoignent par des voies diverses clercs ou moines.

SECTION I

LA CONSTITUTION DU CLERGÉ[1]

Notion de clerc. — Le décret de Gratien attribue à saint Jérôme la paternité plus que suspecte d'un texte décrivant les *duo genera christianorum*, clercs et laïcs[2]. D'après ce texte les clercs vivant loin de l'agitation des affaires temporelles seraient voués à l'office divin, à la contemplation et à la prière. Le mot de κλῆρος marque qu'ils sont *sorte electi*, choisis par Dieu. En un certain sens ils sont rois, guidant leurs frères dans la voie de la vertu. La couronne qu'ils portent sur la tête serait le signe de cette royauté. Leur tête rasée marquerait le détachement des choses de ce monde. Se suffisant de peu, ils n'ont rien en propre. Tout entre eux doit être commun.

Les doutes qui pèsent sur ce texte interdisent de le prendre au pied de la lettre[3]. Il n'en est pas moins important, tant par la place que lui donnera Gratien, que par la description générale qu'il fait de l'état et de la vie cléricale.

1. G. BARDY, *Le sacerdoce chrétien du Ier au Ve siècle*, dans *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui* (Paris, 1954, 23-61) ; W. PLÖCHL, *Geschichte der Kirchenrechts*, I (Wien, 1953), 165-176.
2. C. 12, qu. 1, c. 7.
3. Il emprunte cependant à certains passages authentiques, par ex. à la lettre à Népotien, (*Ep.* 52, ch. 5), qui ne parle pas de la « couronne » du clerc.

Description et non définition. Il semble en effet que celle-ci fasse encore défaut au IVe siècle, malgré quelques essais pour préciser la notion.

Il est très remarquable que lorsque Constantin exempte les clercs de toute charge civile, il estime nécessaire de préciser le terme : « *qui divino cultui ministeria religionis inpendunt, id est qui clerici appellantur* »[1].

Dira-t-on qu'il était normal au lendemain de la reconnaissance du christianisme de préciser un terme propre à une société que les fonctionnaires romains connaissaient encore mal ? Dans cette société ecclésiastique elle-même et tout au long du IVe siècle, la notion ne paraît pas à l'abri de discussions. Au concile de Carthage de 348 (c. 6), l'évêque Nécasius demande que soient tenus à l'écart des affaires séculières « *qui serviunt Deo et annexi sunt clero* » et l'évêque de Carthage qui appuie ce vœu parle de *clerici*[2]. En 397, le c. 21 du concile de Carthage croit utile de préciser : « *clericorum autem nomen etiam lectores et psalmistae et ostiarii retinent* »[3]. Mais en Gaule, les *Statuta ecclesiae antiqua* font des fonctions de psalmiste un simple *officium* et non un degré d'ordre[4].

Si des difficultés et peut être des différences locales persistent jusqu'à la fin du Ve siècle pour certains degrés inférieurs[5], la distinction de principe entre clercs et laïcs est affirmée dès les premières années du IVe[6]. Un peu plus tard, saint Jérôme distingue le prêtre du simple clerc[7]. Et le droit laïc lui-même à la fin du Ve siècle n'éprouve plus le besoin de définir les clercs[8]. Progressivement la détermination des degrés d'ordre[9], les conditions de l'ordination, le statut des clercs se sont précisés, fixant avec netteté l'appartenance au monde clérical.

1. CTh. 16, 2, 2 (313). L'authenticité de l'incidente : « *id est... appellantur* », attaquée par SOLAZZI (*SDHI.*, X, 276) est confirmée par Eusèbe, *H.E.*, X, 7, 2.
2. BRUNS, I, 114.
3. *Ibid.*, 126.
4. c. 10 (*Ibid.*, 142).
5. Cf. *infra*, p. 104 et s.
6. Elle est déjà dans les édits de persécution de Dioclétien (Cf. sur ce point, P. G. CARON, *I poteri giuridici del laicato nella chiesa primitiva*, Milano, 1948, 8).
7. *Fit clericus et per solitos gradus presbyter ordinatur* (*PL.* 22, 595) ; sur cette terminologie, cf. CARON, *op. cit.*, 57-66.
8. A propos de la protection de la personne des clercs contre les voies de fait, Honorius en 398 (CTh. 16, 2, 31 = CJ. 1, 3, 10 = Sirmond, 14) parle de *sacerdotes et ministri*. En 472, Léon parle simplement de *clerici*, sans définir (CJ. 1, 3, 32, 6). En 399 Arcadius, en Orient faisait un emploi curieux du terme de *clericus* (CTh. 12, 1, 163) ; cf. *infra*, p. 101, n. 1.
9. *Ordo* commence seulement à être appliqué à la société cléricale (CTh. 16, 5, 26 ; 395). Cf. P. M. GY (O.P.) *Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce* (dans *Et. sur le sacrement de l'ordre Lex Orandi*, no 22. Paris, 1957) 126-130.

§ 1. — Les degrés

Variété et groupement. — Les divers degrés, évêques, prêtres, diacres, sous-diacres, acolytes, exorcistes, lecteurs, et portiers étaient déjà constitués au IIIe siècle. Mais il ne semble pas qu'ils aient été toujours et partout pleinement remplis.

Si les degrés supérieurs, évêques, prêtres, diacres se rencontrent partout, il n'en va pas de même pour les degrés inférieurs. En Espagne, le concile d'Elvire signale évêque, prêtre, diacre et sous-diacre. Un lecteur est cité par la *Passio SS. Fructuosi, Augurii et Eulogii.* Un exorciste espagnol se trouvait au concile d'Arles[1]. Portier et lecteur figurent dans le concile de Tolède de 400[2].

A Rome, Sirice mentionne tous les degrés[3], tandis qu'à Milan, l'existence des sous-diacres, acolytes et portiers reste douteuse[4]. Les *Statuta ecclesiae antiqua* énumèrent les sept degrés[5].

La réunion de ces degrés en deux groupes, les futurs clercs majeurs et clercs mineurs, apparaît nettement dans les textes ecclésiastiques et trouve écho dans la législation séculière.

Innocent I distingue les clercs *tam superioris ordinis quam etiam inferioris*[6]. La différence des ordres reçus incitait le concile d'Antioche (c. 10) à n'autoriser les chorévêques qu'à ordonner lecteurs, sous-diacres et exorcistes, non les diacres ou les prêtres[7]. Le terme de ministre est réservé par les *Statuta ecclesiae antiqua* aux évêques, prêtres et diacres, les deux premiers étant en outre seuls à être qualifiés de *sacerdotes*[8].

Sans peut-être en percevoir les raisons profondes, la législation impériale tient compte de cette distinction fondamentale. Dans une constitution de 399 (CTh., 12,1,163) Arcadius distingue la situation des évêques, prêtres et diacres qui ne peuvent sous aucun prétexte être ramenés à la curie et celle de tous les autres

1. MANSI, II, 477.
2. c. 4 (BRUNS, I, 204).
3. L. DUCHESNE, *Origines du culte* (5e éd.), 361.
4. MONACHINO, *Cura pastorale*, 15 et s.
5. c. 2 à 9 (BRUNS, I, 141-142).
6. *Ep.* 2, à Victricius de Rouen, ch. 3, § 5 (*PL.* 20, 472).
7. BRUNS, I, 83.
8. c. 4 (BRUNS, I, 141). Le c. 37, dans la version adoptée par Gratien (D. 93, c. 17), signifie que le diacre, comme l'évêque et le prêtre, est un ministre. Mais la forme première du texte est très différente. Elle déclare que le diacre est l'auxiliaire (*minister*) du prêtre et de l'évêque (BRUNS, I, 145 ; HEFELE-LECLERCQ, II, 1, 117). Sur le sens de *sacerdos* aux IVe et Ve siècles, cf. P. M. GY, *op. cit.*, 138-141.

que l'on y peut ramener[1]. C'était implicitement reconnaître le caractère indélébile des ordres majeurs.

Les clercs majeurs. — Evêques, prêtres et diacres participant au ministère et le développement des communautés rendant les tâches plus lourdes, il importait de préciser les fonctions de chacun. Conciles et décrétales s'y emploient. L'évêque ne pourrait plus assumer l'intégralité des fonctions liturgiques et pastorales. Mais il reste le chef, les prêtres n'étant que *secundi sacerdotes*[2].

Aussi certaines fonctions leur sont-elles interdites, la réconciliation solennelle des pénitents, la confection du chrême, la consécration des vierges[3].

Le concile de Néocésarée s'était encore montré plus réservé à l'égard des prêtres de campagne, leur interdisant de célébrer le sacrifice et de donner la communion dans l'église épiscopale, si l'évêque ou les prêtres de la ville étaient présents[4]. Plus tard, la législation gauloise insistera sur l'obligation où ils se trouvent de venir à la veille de Pâques demander le saint chrême à l'évêque[5]. Par contre le prêtre dans son église peut célébrer le sacrifice[6] et conférer le baptême. C'est également à notre époque mais de façon encore sporadique que la prédication est autorisée à de simples prêtres[7].

1. *Residui omnes, lectores, subdiaconi vel ii clerici, quibus clericorum privilegia non debentur.* Sur le sens probable de cette formule surprenante, cf. *infra*.

2. Innocent I à Décentius, *Ep.* 25, c. 3 (*PL.* 20, 554) : *Nam presbiteri licet sint secundi sacerdotes pontificatus apicem non habent.*

3. Concile de Carthage de 390, c. 3, repris par le *Codex ecc. afr.* c. 6 (Bruns, I, 161), sauf réconciliation des pénitents en cas d'urgence et d'absence de l'évêque (*ibid.*, c. 4 ; Bruns, I, 118 et 119 ; cf. C. 26, qu. 6, c. 1 et 5). L'interdiction de réconcilier les pénitents sauf urgence est renouvelée par le concile de Carthage de 397, c. 32 (Bruns, I, 127 = C. 26, qu. 6, c. 14) et celle de préparer le chrême et de consacrer les vierges par le même concile c. 36 (Bruns, I, 128 = C. 26, qu. 6, c. 2). Ce dernier texte figure dans le Bréviaire d'Hippone, c. 34 (Bruns, I, 138) ; cf. également Innocent I à Décentius, *Ep.* 1, 6 à 8 (*PL.* 20, 557-560) et sur ce texte Posschmann, *Die abendländ. Kirchenbusse*, 216 ; Gélase aux évêques de Lucanie en 494, c. 6 (Thiel, 365 = D. 95, c. 2).

4. C. 13 (Bruns, I, 72 = D. 95, c. 12).

5. Concile de Vaison de 442, c. 3 résumé dans les *Statuta ecc. ant.*, c. 36 (Bruns, II, 128 et I, 145).

6. Augustin, *de Trin.*, IV, ch. 14 (*PL.* 42, 901 ; cf. C. 1, qu. 1, c. 95).

7. A Alexandrie dès le IVe siècle. A Carthage, au contraire, la prédication reste le fait de l'évêque. L'évêque d'Hippone Valerius innove en autorisant à prêcher et cette hardiesse fut critiquée par beaucoup de ses confrères (Possidius, *Vita Aug.*, 5, *PL.* 32, 37). Ce régime se généralise cependant en Afrique peu après. Saint Jérôme (*Ep.* 52, *ad Nepotianum*, ch. 7, *i. f.*) critique une interdiction qui semblerait inspirée par la jalousie et il indique ce que doit être la prédication du prêtre (ch. 8). En Gaule, l'autorisation de prêcher ne sera donnée aux prêtres que par le second concile de Vaison, c. 2 (529).

Quelques textes mentionnent des *doctores*. En Afrique, ils existaient au moins depuis la fin du IIe siècle[1]. En Espagne, le concile de Saragosse de 380[2] interdit d'en usurper le titre. Peut-être s'agissait-il de prêtres spécialisés dans la préparation des catéchumènes[3].

Dès le milieu du IIIe siècle, Rome avait eu sept diacres préposés à l'administration des sept régions ecclésiastiques[4]. Ce nombre persistera jusqu'au XIIe siècle. Le même chiffre est prescrit « même pour une très grande ville » par le concile de Néocésarée[5]. Gélase autorise, selon les ressources du lieu, trois, cinq ou sept diacres[6]. On ignore l'effectif des diacres milanais[7].

A Rome, les diacres, dont les services se trouvaient au Latran, assistaient le pape dans l'administration des biens de l'église, mais aussi dans les fonctions liturgiques, en particulier lors des baptêmes solennels[8]. Ils ne sont pas affectés à une église déterminée. Dès la fin du IVe siècle, le premier des diacres porte le titre d'archidiacre[9]. Il joue un rôle important dans les ordinations[10].

A plusieurs reprises, les diacres furent utilisés comme représentants de leur évêque[11]. Ils sont en effet ordonnés *non ad sacerdotium, sed ad ministerium*[12]. Mais la législation s'opposa à leur prétention de supplanter les *sacerdotes* dans leurs fonctions sacrées[3]. Le concile d'Arles (c. 15)[4] interdit aux diacres d'offrir le sacrifice. Il s'élève également contre l'orgueil des

1. Tertullien, *de praesc.* 3 ; Cyprien, *Ep.* 22.
2. C. 7 (BRUNS, II, 13).
3. DE CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, 33.
4. Sur la différence entre les diacres régionaires et les diaconies, cf. I. MARROU, *L'origine orientale des diaconies romaines* (*Mél. arch. et d'hist. de l'éc. de Rome*, 1940), 95 et s.). Sur les diacres, H. LECLERCQ, *ad h. v°*, *D.A.C.L.*, IV, 738-746. Th. KLAUSER, V. *Diakon Reallexikon f. Antike u. Christent.*, 1957, 888-903.
5. C. 15 (BRUNS, I, 72) = D. 93, c. 12.
6. Frag. 48 (THIEL, 509).
7. MONACHINO, *Cura pastorale*, 19. Les églises peu importantes se contentent de moins de sept diacres, cf. Mgr ANDRIEU, *Les ordines romani du haut Moyen âge*, III, 515, n. 3.
8. MONACHINO, *op. cit.*, 328.
9. *Avellana*, 17, 2 (*CSEL.*, 35, 1, p. 63).
10. *Stat. ecc. ant.*, c. 5, 6, 9 (BRUNS, I, 142). Cf. la Novelle XI de Majorien, qui prononce contre lui une lourde amende au cas d'ordination contrainte.
11. Les diacres représentent leur évêque aux conciles (voir pour le concile d'Arles la liste dans MANSI, II, 476-477). Afin d'assurer la résidence, le concile de Sardique veut que les relations des évêques avec la cour soient confiées aux diacres (c. 9 latin et 8 et 9 grec, BRUNS, I, 95-96).
12. *Stat. ecc. ant.*, c. 4 (BRUNS, I, 141).
13. F. PRAT, *Les prétentions des diacres romains au IVe siècle* (*Rech. sc. relig.*, III, 1912, 463 et s.).
14. BRUNS, II, 109.

diacres romains, qui manquent de respect aux prêtres (c. 18). Leur collège constituait une sorte d'oligarchie, qui joua un rôle considérable dans la vie de l'église de Rome. Les diacres interviennent activement dans les élections pontificales. C'est de leurs rangs que sortent les papes rivaux Libère et Félix, Damase et Ursin, plus tard Sirice, Boniface, Léon I, Hilaire, Félix III[1].

Les prétentions des diacres sont dénoncées par l'*Ambrosiaster*[2] et par Jérôme[3]. L'étroitesse de leur collège en face d'une masse croissante de prêtres, l'origine romaine de la plupart d'entre eux, l'importance de l'église romaine expliquent leur attitude. Mais on y a vu également la manifestation d'un orgueil de l'aristocratie romaine, dont le Sénat de la République avait fourni une autre expression[4].

En même temps que le concile d'Arles, celui d'Ancyre interdisait aux diacres qui avaient sacrifié lors des persécutions et étaient revenus dans l'Eglise « d'offrir le pain et le vin et de prêcher »[5]. C'est donc que les autres y étaient autorisés. Le concile de Nicée s'attaque à un autre abus, qu'il condamne sous peine de suspension : Des diacres distribuent l'Eucharistie aux prêtres et certains prétendent recevoir la communion avant les évêques. Le concile leur rappelle qu'ils ne sont que les « serviteurs des évêques et qu'ils ne viennent qu'après les prêtres »[6]. Les *Statuta ecclesiae antiqua* (c. 37)[7] précisent leur rôle d'auxiliaires de l'évêque et du prêtre. Ils les soumettent à l'autorité des prêtres[8]. Gélase résumera l'essentiel de ces dispositions. Les diacres ne peuvent baptiser en l'absence de l'évêque ou du prêtre, sauf cas de nécessité et si l'évêque et le prêtre sont trop éloignés pour donner leur autorisation. Ils ne peuvent donner la communion qu'en cas d'absence de l'évêque ou du prêtre[9].

1. M. ANDRIEU, *La carrière ecclésiastique des papes* (*Rev. sc. relig.* XXI (1947), 91-95.

2. *Quaestiones Novi et Veteris Testamenti*, 101, 4 (*CSEL.* 50, 195).

3. *Ep.* 146, 2.

4. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, I, 258.

5. On a beaucoup discuté sur le sens de la première disposition. S'agit-il de la distribution de la communion aux fidèles, qui avait autrefois été confiée aux diacres (Saint Justin, *Apol.* I, 65, 67, *PG.* VI, 428-429), mais qui leur avait peut-être été retirée dès avant le IVe siècle, ou seulement de la présentation au célébrant de l'hostie et du calice ? (cf. HEFELE-LECLERCQ, I, 1, 305).

6. *Cf.* D. 93, c. 14. Sur ce texte, HEFELE-LECLERCQ, I, 1, 610-614. La substance de ce texte est reprise par la collection dite second concile d'Arles (c. 15, BRUNS, II, 132). Le c. 20 du « concile de Laodicée » (BRUNS, I, 75) s'élève également contre des manifestations d'irrespect des diacres à l'égard des prêtres (cf. D. 93, c. 15).

7. BRUNS, I, 145.

8. C. 38-41 (BRUNS, I, 145 = D. 93, c. 18 et 19).

9. *Ep.* 14, ch. 7 et 8 (THIEL, 366 = D. 93, c. 13).

Le concile d'Elvire signale des diacres *regentes plebem*[1] dont le caractère reste incertain. Sans doute s'agit-il de diacres mis à la tête d'une petite communauté locale[2]. Le concile les autorise à baptiser, mais précise que ce baptême devra être « parfait par une bénédiction épiscopale ». Cela ne signifie pas qu'un tel baptême soit en lui-même incomplet. La fin du texte déclare que celui qui meurt après l'avoir reçu et avant la bénédiction épiscopale peut être sauvé. Il faut entendre cette bénédiction épiscopale comme constitutive de la confirmation, qui, comme on l'a vu, restait prérogative épiscopale et se trouvait en principe liée au baptême.

Les clercs mineurs[3]. — L'organisation des degrés d'ordres inférieurs apparaît beaucoup moins rigide que celle des ordres majeurs. Rien de fixe dans le nombre des clercs de chaque degré, ni même dans le nombre de ces degrés, dont certains semblent faire défaut dans plusieurs églises. La constitution des degrés inférieurs s'est faite dans les diverses communautés en fonction des besoins et aussi des ressources locales. Le développement ne fut pas partout aussi complet ni aussi rapide. Sans doute, le schéma général reste-t-il le même, l'influence de l'exemple romain ne saurait être sous-estimée. Des divergences locales n'en persistèrent pas moins[4].

Les décrétales de Sirice à Himère (ch. 10) et de Zosime à Hésychius de Salone (ch. 3, § 5) suggèrent d'ailleurs que les ordres mineurs étaient parfois groupés en deux classes, lecteur et exorciste, acolyte et sous-diacre, l'accès à la classe supérieure n'exigeant le passage que dans un ordre de la classe inférieure[5]. Les cérémonies qui accompagnaient la collation des ordres inférieurs étaient sinon inexistantes du moins fort simplifiées et sans grande solennité[6].

A Rome on compte sept sous-diacres, sans attribution définie[7].

1. C. 77 (BRUNS, II, 12).
2. *Sic* HEFELE-LECLERCQ, I, 1, 262.
3. W. CROCE (S.J.), *Die niederen Weihen u. ihre hierarchische Wertung* (*Zeit. f. kath. Theol.* LXX [1948], 257-279).
4. Exorcistes et acolytes paraissent inconnus à Cirta, en Numidie, au début du IVe siècle. L'acolyte n'existe pas en Gaule (L. DUCHESNE, *Origine du culte*, 5e éd., 365). Le « c. de Laodicée », c. 24 cite les sous-diacres, lecteurs, chantres, exorcistes, portiers mais pas les acolytes (BRUNS, I, 76). L'existence de ces derniers à Milan, n'est pas certaine (MONACHINO, *op. cit.*, 15, n. 1).
5. *PL.* 13, 1143 et 20, 672.
6. L. DUCHESNE, *op. cit.*, 371. Le *Liber pontificalis* ne rapporte pour les IVe et Ve siècles que des ordinations de prêtres et de diacres et des consécrations d'évêques.
7. MONACHINO, *op. cit.*, 327.

Comme les diacres, les sous-diacres tentèrent d'outrepasser leur rôle. Le c. 2 du « concile de Laodicée » rappelle qu'ils ne doivent pas toucher les vases sacrés (ce qui doit s'entendre de l'interdiction de les prendre au moment de l'arrivée solennelle du clergé à l'autel), porter l'étole, distribuer la communion [1]. Il les astreint par contre à ne pas « quitter leur place à la porte », ce qui laisse supposer qu'ils étaient chargés de contrôler la composition de l'assemblée des fidèles à l'office et de faire sortir en temps voulu pénitents et catéchumènes [2].

Là où ils existaient les acolytes paraissent avoir été beaucoup plus nombreux ; 42 à Rome, peut-être répartis par six auprès des diacres [3].

Le rôle des exorcistes semble différent selon les églises [4]. A Rome, cet ordre paraît fort effacé entre ceux de lecteur et d'acolyte, qui ont plus d'importance. Aussi n'était-il pas toujours rempli. Le clerc qui dès son enfance avait été lecteur accédait directement à l'acolytat [5]. A Rome, l'exorciste n'intervenait qu'à l'égard des catéchumènes. L'exorcisme d'un possédé exigeait l'autorisation épiscopale [6]. Au contraire les *Statuta ecclesiae antiqua* signalent pour la Gaule l'intervention quotidienne des exorcistes pour les énergumènes, sans faire allusion au contrôle épiscopal [7].

Le lectorat marque le premier degré d'ordre [8]. Il était souvent conféré à de jeunes enfants que l'on destinait à l'état clérical [9]. Le lecteur doit lire les Ecritures [10] et chanter les Psaumes. Son rôle important dans les premières communautés déclina lorsqu'il fut confié à de jeunes enfants. Le concile de Sardique exige le

1. Cf. c. 21, 23, 25 (Bruns, I, 76 = D. 23, c. 26 et 27 ; D. 93, c. 16).
2. Sic Hefele-Leclercq, *op. cit.*, I, 2. 1012.
3. L. Duchesne, *op. cit.*, 364. Sur les acolytes, cf. H. Leclercq, *ad h. v°*, *DACL.*, I, 348-356.
4. Sur les exorcistes, cf. H. Leclercq, *ad h. v°*, *DACL.*, V, 964-978.
5. Sirice à Himère, ch. 9 (*PL.* 13, 1142). Les épitaphes romaines d'exorcistes sont toutes des IIIe et IVe siècles (H. Leclercq, *DACL.* V° *Rome*, 3048). Cf. M. Andrieu, *Les ordres mineurs dans l'ancien rit romain* (*Rev. sc. relig.*, 1925), 254.
6. Innocent I, *Ep.* 25, ch. 6, § 9 (*PL.* 20, 558) ; cf. Monachino, *op. cit.*, 326-327.
7. C. 90 et 92 (Bruns, I, 149 ; cf. D. 5, *de consecr.*, c. 11). Sur les incapacités religieuses qui frappent les énergumènes, cf. concile d'Elvire, c. 29, concile d'Orange de 441, c. 14, reproduit dans la Coll. dite 2e concile d'Arles, c. 39 (Bruns, II, 6 et 7 ; 124 ; 135).
8. H. Leclercq, V° *Lectorat*, *DACL.*, VIII, 2247-2269.
9. Saint-Cyprien, *Ep.* 38, 39, 5 ; Victor de Vita, *Hist. persec. Afr. prov.*, 3, 34 (*CSEL.* 7, 89) pour l'Afrique du IIIe au Ve siècle. Sirice à Himère, I, 13 (*PL.* 13, 1143) pour Rome.
10. A Carthage, il lit l'Evangile, attribution réservée ailleurs au diacre (Augustin, *Sermo*, 67, 1, *PL.* 38, 433) ; cf. Jérôme, *Ep.* 147, 6 (*PL.* 22, 1200).

lectorat avant le diaconat [1] et les épitaphes de Libère (352-366) et de Sirice (384-399) attestent que l'usage romain respectait cette règle au IVe siècle. A cette époque, on comptait à Rome 90 lecteurs [2]. Mais à la fin du siècle les choses changent. Sirice lui-même, puis Zosime n'en font plus le début nécessaire d'une carrière ecclésiastique. Gélase admet également que l'on en soit dispensé [3].

Le «concile de Laodicée», qui distingue lecteur et chantre (c. 23, 24), interdit à tous deux le port de l'étole [4].

Aux frontières de l'ordre ecclésiastique, peut-être clerc ou peut-être laïc (et sans doute l'un ou l'autre selon les régions) se trouve le portier (*ostiarius*) [5], «employé subalterne, placé en dehors de la hiérarchie véritable» [6]. Les décrétales de Sirice, d'Innocent, de Zosime, de Gélase n'en font pas état dans les degrés d'ordre, qui pour elles débutent avec le lectorat. L'existence du portier n'est d'ailleurs pas certaine pour toutes les églises [7].

Ses attributions, mal connues, étaient probablement celles d'un sacristain : assurer la garde de l'église, l'ordre pendant les offices, écarter les étrangers et les excommuniés, veiller à la place des pénitents, etc.

Le problème du nombre. — Que représentait dans son ensemble et dans chaque cité cette société cléricale ? De même que l'on ignore le nombre des chrétiens, on ne saurait apprécier celui des clercs. Les renseignements sont ténus et suspects. Un demi-siècle avant le début de notre période, sous le pontificat de Corneille, le clergé romain aurait compté 44 prêtres, 7 diacres,

1. C. 13 (BRUNS, I, 99).
2. H. LECLERCQ, V° *Rome*, *DACL.*, 3047. M. ANDRIEU, *Les ordines romains du haut Moyen âge*, IV (Louvain, 1956), 5-7 relève des épitaphes de lecteurs romains. Les âges s'échelonnent de 12 à 73 ans.
3. Sirice à Himère, ch. 9-10 (*PL.* 13, 1142-1143) ; Zosime à Hésychius, ch. 9, n. 5 (*PL.* 20, 672-673) ; Gélase aux évêques de Lucanie, *Ep.* 14, c. 2 (THIEL, 363). Cf. M. ANDRIEU, *Les ordres mineurs*, *op. cit.*, 233.
4. BRUNS, I, 76 = D. 23, c. 28. Même distinction dans les *Stat. ecc. ant.*, c. 8 et 10 (BRUNS, I, 142). En Espagne on rencontre des *confessores* (concile de Tolède, I, c. 9 ; BRUNS, I, 205) qui sont probablement des clercs mineurs chargés de chanter aux offices (cf. DE CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, 33).
5. H. LECLERCQ, *ad h.* V° *DACL.*, XIV, 1525-1533.
6. M. ANDRIEU, *op. cit.*, 253. MONACHINO (*op. cit.*, 17) pense que le portier n'était pas nécessairement un clerc. Le concile de Carthage de 397, c. 21 le tient pour clerc et les *Stat. ecc. ant.* parlent de son ordination (c. 9 ; BRUNS, I, 126 et 142).
7. Le silence des décrétales à son égard est symptomatique. On connaît cependant des épitaphes de portiers romains. Sa présence à Milan résulte d'Augustin, *Conf.*, VI, 2.

7 sous-diacres, 42 acolytes, 52 exorcistes, lecteurs ou portiers[1]. Les apocryphes symmaquiens dénombrent 90 lecteurs, 45 acolytes, 22 exorcistes[2]. On soupçonne ainsi la croissance du clergé romain, liée aux progrès du christianisme et au développement du rôle de la papauté. En Afrique, 5.000 clercs auraient été exilés par Hunéric (477-484)[3] et, alors qu'une partie du clergé avait déjà dû fuir, l'Eglise de Carthage aurait compté à la même époque plus de 500 clercs[4]. Mais un tel chiffre, qui dépasserait sans doute celui du clergé romain[5] peut-il être retenu ?

§ 2. — L'ordination[6]

Si l'on doit se borner ici à envisager les problèmes juridiques que pose l'ordination, leur solution est trop profondément dominée par les données fondamentales de la théologie et de la liturgie pour qu'on ne soit pas contraint d'évoquer rapidement ces dernières. Ce n'est qu'après avoir rappelé ce qu'implique l'ordination[7], que nous pourrons étudier, au seul point de vue canonique, le temps et les rites, le ministre, l'ordinand, les promotions par degré et la théorie des interstices.

I. — **Rite d'incorporation dans les ordres, l'ordination implique un choix[8] et une acceptation.**

Le choix. — Le principe du recrutement ecclésiastique reste celui de l'élection populaire[9], qui peut appeler aux fonctions subalternes comme à l'épiscopat ou à la papauté[10]. A cet égard,

1. Eusèbe (*H.E.*, VI, 43), citant la lettre de Corneille à l'évêque d'Antioche.
2. *Constitutum Silvestri*, ch. 1 (*PL.* 8, 832). Sur ces apocryphes, cf. Mgr AMANN, V° *Symmaque (Saint)*, *DTC*, XIV, 2, 2986-2990 ; IDEM., V° *Silvestre*, *Ibid.*, 2071-2072.
3. Victor de Vita, *Historia persecutionis Africanae provinciae*, II, 8 (*CSEL*. 7, 33).
4. *Ibid.*, III, 34 (*Ibid.*, 89).
5. 157 lecteurs, acolytes et exorcistes, 14 diacres et sous-diacres, soit 171. On a peine à penser qu'il y eut plus de 330 prêtres à Rome.
6. B. P. KURTSCHEID, *Hist. iuris canonici, Hist. Instit.* (Rome, 1941), 154-164.
7. Sur la terminologie laïque pour désigner l'accès aux ordres, P. G. CARON, *op. cit.*, 94-95.
8. Ce sens de choix est celui d'*ordinatio* dans la Collection dite second concile d'Arles, c. 54, à propos de l'évêque (BRUNS, II, 136) ; cf. également Léon, *Ep.* 10, ch. 4 (*PL.* 54, 632) et voir HINSCHIUS, I, 6, n. 7.
9. Léon, *Ep.* 10, 4 (citée ci-dessus) ; CTh. 12, 1, 49, pr. (361) : *si totius populi vocibus expetatur*. Le concile romain sous Hilaire (465) en fait encore le régime normal (BRUNS, II, 284).
10. Les exemples célèbres sont nombreux, Ambroise, Paulin de Nole, Germain d'Auxerre, etc.

le contact reste étroit entre la hiérarchie et le peuple fidèle. Celui-ci est conduit par ceux qu'il s'est choisi. Mais déjà apparaît (on le notait plus haut à propos des lecteurs enfants) le souci de l'Eglise d'assurer le recrutement de ses ministres, de les préparer, dès leur jeune âge, à leurs fonctions futures. Ainsi commence à s'esquisser le passage de l'élection à la cooptation.

La papauté doit réagir contre un abus signalé en Espagne : la désignation du successeur[1]. Dans une société dont les cadres civils se figent par l'imposition d'une rigoureuse hérédité[2], cette tentative d'établir un corps fermé n'est pas pour surprendre.

Lorsque la hiérarchie intègre de nouveaux clercs ou les élève à des degrés supérieurs, elle ne doit être guidée que par les mérites du candidat. Attribuer des offices ecclésiastiques par faveur serait aller contre la loi du Christ[3]. Plus condamnable encore serait l'ordination simoniaque. Sans doute, la simonie n'atteint pas à ce qu'elle sera au Moyen âge, lorsque les offices ecclésiastiques seront source d'honneur et de profit. Mais déjà quelques textes patristiques[4] la dénoncent. Les canons des Apôtres[5], les conciles[6], les papes[7], la législation séculière[8] en répriment la pratique.

L'acceptation. — Au libre choix du peuple répond la libre acceptation de l'élu. Mais ici encore les exemples historiques abondent où un laïc, malgré ses dénégations, est porté à la cléricature, le plus souvent à l'épiscopat. Selon son biographe, saint Ambroise pour se soustraire à l'appel populaire, se déclare indigne cruel, débauché[9]. Paulinien, le frère de saint Jérôme est saisi,

1. Concile romain sous Hilaire (465), c. 5 (Bruns, II, 283-284) : *credunt sicut res caducas atque mortales, ita sacerdotium velut legali aut testamentario iure posse dimiti* (cf. Hefele-Leclercq, II, 2, 903).

2. De nombreuses constitutions du CTh. l'imposent aux décurions, aux membres des corporations, aux ouvriers des ateliers impériaux, aux soldats, etc.

3. Jérôme, *Comm. de l'Ep. ad Tit.*, c. 1, v. 5 (*PL.* 26, 562) = C. 8, qu. 1, c. 14.

4. Jérôme, *In Michalam*, 1, 3, *ad. v.* 9 (*PL.* 25, 1181) ; cf. C. 1, qu. 1, c. 23, 24, et 44. Cf. l'apocryphe, *De dignitate sacerdotali*, attribué à tort à saint Ambroise, c. 5 (*PL.* 17, 577 = C. 1, qu. 1, c. 14 et 15).

5. C. 28 (30) (Bruns, I, 4), qui prononce l'excommunication de l'évêque et de l'ordinand.

6. Concile de Sardique, c. 2, Chalcédoine, c. 2 (Bruns, I, 88 et 25 = C. 1, qu. 1, c. 8).

7. Gélase, *Ep.* 14, c. 24 (Thiel, 375 = C. 1, qu. 1, c. 6).

8. Léon, CJ., 1, 3, 30 (469).

9. Paulin, *Vit. Amb.* 7 (*PL.* 14, 29), cf. J. R. Palanque, *Saint Ambroise*, 28. D'autres exemples ont été réunis par le P. H. Lafontaine (*O.M.I.*), *Les conditions positives d'accès aux ordres dans la première législation ecclésiastique* (Th. droit, Paris, 1952, dactyl., 99-112) où l'on trouvera les renvois aux travaux de Haller, Many, Pourrat, Thomassin. Cf. l'ordination et la consécration épiscopale de

bâillonné pour qu'il ne puisse faire entendre ses protestations. Invité à une cérémonie d'ordination, saint Macédonien est lui-même ordonné sans s'en douter. Saint Daniel le Styliste est ordonné à distance, ayant refusé au patriarche l'échelle qui permettait d'arriver jusqu'à lui. De tels récits étonnent et on a peine à faire confiance aux narrateurs. Mais, plus important que le détail historique est pour nous l'attitude que ces textes révèlent. La contrainte et même la violence ou la ruse dans une ordination ou une consécration ne paraissent nullement répréhensibles. Personne ne met en doute la régularité de l'ordination ou de la consécration des saints personnages qui en furent les « victimes ».

Il est d'ailleurs remarquable que la législation contemporaine ne s'élève guère contre ces contraintes. En Afrique, la tradition accorde à l'évêque le droit d'imposer une promotion aux clercs[1]. Le concile de Chalcédoine saisi du cas de l'évêque Bassien, consacré contre son gré et non sans effusion sanglante, étudie longuement le cas dans ses sessions 11 et 12, sans que la question de la liberté du consacré soit jamais soulevée[2].

Les textes requérant la libre acceptation de l'ordonné ou du consacré sont exceptionnels. Le premier est séculier. C'est la Novelle XI de Majorien (28 mars 460), qui dénonce les ordinations obtenues par contrainte. Elle autorise ceux qui en furent les victimes à saisir le tribunal pour obtenir de l'archidiacre qui a participé à cette ordination une réparation de 10 livres d'or. L'ordination est déclarée nulle comme faite sous l'empire de la contrainte[3]. Lorsque celle-ci est le fait d'un évêque, il sera déféré au jugement du pape. L'empereur signale enfin un abus dont l'histoire de l'Eglise offrira bien d'autres exemples. Des pères et des mères accordent à certains de leurs enfants une excessive tendresse et pour se débarrasser des autres les font entrer dans les

Grégoire de Naziance, la tentative d'ordination d'Ammonius, la consécration épiscopale de Saint Gaudence, évêque de Brescia, l'ordination d'Augustin, de saint Paulin de Nole, la consécration épiscopale de Porphyre de Gaza, la tentative d'ordination de saint Pinien, etc. Hilaire d'Arles prit la fuite et dût être ramené par la force (*Vita Hilarii*, 9 ; *PL.* 50).

1. Cf. *infra*. p. 152.

2. HEFELE-LECLERCQ, II, 2, 755-760 ; R. JANIN, V° *Bassien*, évêque d'Ephèse, *DACL.*, VI, 1274-1275.

3. *Coactus non potuit consecrari*. N'est-ce pas l'écho des doctrines qui tendent à s'instaurer dans le droit romain à la même époque, sur la nullité de l'acte passé sous l'empire de la contrainte (cf. *Sent. Pauli*, I, 7, 10 = D. 4, 2, 22). SCHULZ (*ZSSt. Rom. Abt.*, 43, 1922, 171-261), croit que le droit post-classique avait admis la nullité de l'acte fait sous l'empire de la violence, point de vue qu'abandonneront les contemporains de Justinien.

ordres. A ceux-ci, Majorien décide d'accorder le tiers des biens de leurs parents. Mais il refuse tout recours contre une consécration épiscopale, même obtenue par contrainte.

Une vingtaine d'années après cette intervention séculière, la papauté à son tour se prononçait sur un cas précis : l'évêque Jean de Ravenne avait consacré contre son gré, Grégoire, évêque de Modène[1]. Pour réprimander le consécrateur, le pape invoque la discipline ecclésiastique et les préceptes des « Pères ». Faut-il en conclure que des textes canoniques antérieurs condamnaient les ordinations ou les consécrations contraintes[2]? Ou bien l'allusion de Simplice se réfère-t-elle à des principes très généraux, insuffisamment formulés et mal observés. Le pape ne prononce d'ailleurs pas la nullité de la consécration. Arguant d'un consentement ultérieur de Grégoire, il la confirme, se contentant de tancer sévèrement l'évêque de Ravenne et le menaçant, au cas de récidive, de lui retirer son droit d'ordonner.

La position pontificale apparaît donc moins ferme que celle de l'empereur. Aucune allusion à la nullité, pour défaut de consentement libre. Mais il faut observer que Majorien ne prononçait cette nullité qu'à l'égard d'une ordination et spécifiait qu'il se refusait à accueillir aucun recours contre une consécration épiscopale. C'est précisément d'une consécration que le pape était saisi. Sur ce point précis les deux décisions se rejoignent.

Il n'en reste pas moins que la législation canonique se montre singulièrement réservée sur l'exigence du consentement de l'ordinand ou du futur évêque. Sans doute est-ce à l'insuffisance de la théologie sur ce point qu'il faut imputer l'hésitation des canonistes.

On a fort ingénieusement rapproché ces situations des « refus du pouvoir » qui, sous le Haut-Empire, apparaissent comme une attitude de principe et peut être de façade de nombreux empereurs. Même insistance à écarter une charge que l'on estime trop lourde ou dont on se croit indigne. Même intervention de la volonté populaire, qui semble exprimer la volonté divine et qui finalement impose la fonction. On se trouverait ainsi en présence d'un « rite du refus » et l'église perpétuerait ici « la tradition gréco-romaine »[3].

1. *Ep. ad Joannem, Ravennatem episcopum* (29 mai 482) (Thiel, 201-202; Cf. D. 74. c. 7 et C. 25, qu. 2, c. 23).

2. Le concile d'Orange de 441, c. 21 réprime la consécration imposée de force à un évêque (Bruns, II, 125). Mais en attribuant à la victime le siège de l'un des évêques qui l'ont consacré d'autorité, il semble que ce que le concile ait eu en vue soit l'affectation à un siège que le consacré ne souhaitait pas plutôt que la contrainte dans la consécration elle-même.

3. Jean Béranger, *Recherches sur l'aspect idéologique du principat* (Th. Univ. de Lausanne, 1953, *Schweiz. Beitr. zur Altertumswissenschaft*, VI), 161-167.

Que certains refus aient été formels et que des contraintes extérieures soient venues à propos faire céder des hésitations parfois superficielles, la chose est possible, humainement vraisemblable[1]. Mais il ne semble pas nécessaire de faire appel pour cela à « une tradition gréco-romaine ». Ne peut-on pas, plus simplement parler d'identiques réactions psychologiques, réelles ou feintes, devant une fonction, dont l'impétrant ne pouvait ignorer les obligations.

Ordination et plus encore consécration épiscopale emportent en effet une charge lourde, une marque indélébile, l'attache permanente à une église.

La charge sacerdotale. — La littérature patristique souligne la grandeur du sacerdoce, la difficulté d'en être digne, la charge des fonctions sacrées[2]. Il ne s'agit pas d'un thème rhétorique, mais du sentiment de l'indignité humaine de participer aux mystères divins et de son impuissance à exercer pleinement les préceptes de la charité. Les âmes les plus hautes sont celles qui en ont le plus douloureusement une exacte vision. Cette crainte devant la grandeur redoutable de la tâche suscite de pieuses fraudes, que dénonce par exemple le concile de Valence de 374[3]. Pour éviter diaconat, prêtrise ou épiscopat, certains s'accusent de fautes graves, réelles ou imaginaires. Le stratagème était efficace, puisque le concile décide que, fondé ou non, cet aveu exclut des ordres.

Caractère indélébile de l'ordination. — Dès le IVe siècle, la législation canonique affirme le caractère irrévocable de l'engagement dans les ordres majeurs[4]. Le clerc qui quitterait son office, alors même qu'il le ferait pour devenir moine et mieux observer la loi évangélique est excommunié[5]. Le concile de

1. Une attitude de principe de refus, le souci de paraître céder à la contrainte pour ne pas sembler ambitieux sont presque conseillés par Léon (C.J. 1, 3, 30, 5 ; 469) : *Sola illi suffragetur necessitas excusandi. profecto enim indignus est sacerdotio, nisi fuerit ordinatus invitus...*

2. Les textes sont nombreux. Rappelons seulement le traité du sacerdoce de Saint Jean Chrysostome, rédigé vers 381-385 (trad. fr. F. MARTIN, Paris, 1932) ou la lettre 52 de saint Jérôme à Népotien. Elu évêque de Clermont, Sidoine Apollinaire développe le même thème (*Ep.* III, 1 ; III, 3 ; VI, 7).

3. C. 4 (BRUNS, II, 112) ; cf. la lettre du concile à l'Eglise de Fréjus à ce propos (MANSI, III, 491).

4. Par contre l'ordination *in minoribus*, n'étant pas un sacrement, n'imprime pas un caractère indélébile et le droit de notre époque admet (ce que ne faisait pas le droit archaïque) le retour du clerc mineur à la vie laïque (P. G. CARON, *op. cit.*, 21-24).

5. Concile de Saragosse, de 380, c. 6 (BRUNS, II, 14).

Chalcédoine de 451 (c. 7) interdit sous peine d'anathème aux clercs d'abandonner leurs fonctions pour entrer dans l'armée ou briguer les honneurs[1]. L'état besogneux du Bas-Empire profite de ces mesures. Honorius, couvrant l'intérêt des curies dépeuplées sous l'apparent désir d'appuyer la discipline ecclésiastique, décide que les clercs qui spontanément renoncent à leurs fonctions sacrées (de même que ceux qui en ont été exclus pour indignité par leur évêque) seront attribués aux curies ou, s'ils sont trop pauvres ou de trop petite origine, à des services publics[2].

Cette législation ne fait naturellement pas obstacle à ce que pour de justes motifs (âge, maladie) un clerc, sans abandonner sa qualité cléricale, n'en exerce plus les fonctions.

Les principes posés par la législation dès la fin du IVe siècle trouvèrent un précieux appui dans la théologie sacramentaire de saint Augustin. Le premier, en Occident, il affirme énergiquement le caractère sacramentel de l'ordre, précisant ainsi la frontière qui sépare le clergé de l'ensemble de la communauté chrétienne[3]. Le premier aussi, il affirme le « caractère » indélébile que confère le sacrement, baptême pour l'incorporation à la communauté chrétienne[4], ordre pour l'accès à la hiérarchie[5]. C'est sur cette théologie augustinienne que se fondera la législation canonique ultérieure pour affirmer et sanctionner le signe indélébile que confère l'ordre.

La prohibition des ordinations absolues et l'attache à l'église. — L'ordination n'a pas simplement pour effet de promouvoir à un degré dans la hiérarchie cléricale. Elle attribue du même coup une fonction précise dans la communauté.

A l'époque que nous envisageons, le droit canonique ne distingue pas le degré d'ordre de la fonction à remplir, car l'ordination est faite pour donner un titulaire à un emploi vacant. C'est ce que l'on exprime en disant que l'ordination ne peut être absolue. Elle a toujours pour fin l'accomplissement d'un service déterminé. Une ordination qui ne serait pas faite dans ces conditions serait nulle[6].

1. BRUNS, I, 27 = C. 20, qu. 3, c. 3 ; cf. concile d'Angers de 453, c. 7 et de Tours de 460, c. 5 (BRUNS, II, 138 et 141).

2. CTh. 16, 2, 39 (27 nov. 408) = Sirmond 9.

3. D. ZÄHRINGER (O.S.B.), *Das kirchliche Priestertum nach dem heiligen Augustinus* (Paderborn, 1931) ; Fr. HEILER, *Altkirchliche Autonomie* (1941), 32.

4. *Contra Epist. Parmeniani*, II, 13, 29 (*CSEL*. 51, 80).

5. *De bono conjugali*, 32 (*CSEL*. 41, 227) ; *de baptismo*, I, 1, 2 (*CSEL*. 51, 146), etc.

6. Concile de Chalcédoine, c. 6 = D. 70, c. 1 ; cf. Gélase, frag. 5 (THIEL, 485 = D. 24, c. 3).

La conséquence normale de cette conception est l'interdiction des transferts de clercs d'une église à une autre. Nous retrouverons, à propos du statut de l'évêque, l'importance de cette interdiction pour l'épiscopat. On doit ici signaler la généralité du principe. Ordonné pour une fonction, dans une communauté déterminée, le clerc doit y demeurer pour remplir son office. Des textes conciliaires très nombreux rappellent cette obligation pour tous les degrés de la hiérarchie ecclésiastique[1].

Mais l'interdiction des translations fut souvent mal observée. En Orient, les translations épiscopales deviennent si fréquentes que saint Grégoire de Nazianze en 382 tenait la disposition de Nicée pour abrogée par la coutume[2]. En 397, au concile de Carthage, l'évêque Aurélien signale la nécessité des translations de clercs d'une église à une autre. Respectueux des canons, il ne veut pas y procéder de sa seule autorité et obtient de ses confrères l'approbation de cet assouplissement nécessaire de la discipline[3].

Quelques années plus tard, le prêtre Apiarius, après avoit été excommunié puis réconcilié, se vit interdire toute fonction ecclésiastique à l'église de Sicca. Mais, ayant conservé sa dignité cléricale, il fut autorisé à exercer ses fonctions de prêtre partout où il le voudrait et le pourrait[4]. Cette mesure de faveur exceptionnelle s'expliquait sans doute par le désir de se montrer respectueux de la bienveillance pontificale à l'égard d'Apiarius, tout en écartant de Sicca un personnage qui y avait fait scandale.

En Espagne, Paulin de Nole, était, sous la pression de l'enthousiasme populaire, ordonné prêtre par l'évêque de Barcelone, mais en réservant sa liberté et sans être attaché à l'église de Barcelone[5]. Là encore, situation exceptionnelle, mais qui prouve que, de plus en plus fréquemment, on négligeait l'ancienne prohibition des ordinations absolues. Il faudra attendre encore pour que le principe de l'ordination absolue soit reconnu. Il n'en reste pas moins que dès notre période apparaît la distinction progressive entre l'ordre, qui confère un pouvoir spirituel, et l'affectation à un territoire déterminé pour en exercer les prérogatives[6].

1. Concile d'Arles 314, c. 2 et 21 (BRUNS, II, 107 et 110); de Nicée, c. 15 et 16 (BRUNS, I, 18; cf. C. 7, qu. 1, c. 19 et 23); Antioche, c. 21 (BRUNS, I, 86 = C. 7, qu. 1, c. 25).

2. HEFELE-LECLERCQ, I, 1, 601.

3. C. 45 (BRUNS, I, 131-132) repris par le *Codex eccl. afr.*, c. 45 (*ibid.*, 168).

4. *Codex ecc. afr.*, c. 134, texte de la lettre des évêques africains au pape Boniface lors du concile de Carthage de mai 419 (BRUNS, I, 196). Sur cette affaire, cf. BARDY, *Hist. de l'Eglise*, IV, 249-254.

5. Paulin, *Ep.* I, 10, III, 4 (*CSEL.* 29, 8 et 17).

6. Cf. l'étude de K. MÖRSDORF, sur l'évolution de la dualité des pouvoirs de la hiérarchie ecclésiastique, dans la *Münchener Theologische Zeitschrift*, III (1952), 1-10.

II. — Temps et rituel.

Les formes de l'ordination, ses rites, ses époques relèvent de l'histoire de la liturgie plus que de celle des institutions juridiques [1]. Les textes canoniques de notre période ne se sont cependant pas désintéressés de ces problèmes. Nous nous bornerons à rappeler leurs principes.

Invoquant la tradition et les exemples des premiers temps de l'Eglise, saint Léon interdit que les ordinations de prêtres ou de diacres aient lieu n'importe quand. Elles doivent se faire à certains temps [2] le samedi soir, à la messe de vigile, en souvenir de la Résurrection, point de départ d'un monde nouveau. Ordinands et ministres doivent être à jeun [3]. Gélase fixe lui aussi des périodes et des jours [4].

Les *Statuta ecclesiae antiqua* décrivent de façon complète les rites d'ordination pour les divers degrés [5]. Sans insister sur chacun d'eux, notons simplement qu'ils marquent nettement la différence de fonction et de caractère de ces degrés. L'imposition des mains est réservée aux ordres majeurs. L'archidiacre intervient à côté de l'évêque pour remettre aux ordinands mineurs le symbole de leur fonction (cire, formule d'exorcisme, livre des Ecritures, clefs de l'église, etc.). On a déjà signalé que pour les *Statuta ecclesiae antiqua*, le portier était intégré dans les ordres mineurs [6].

De même distinguent-ils lecteurs et chantres, ces derniers n'étant pas présentés comme recevant un ordre et tenant leurs fonctions du prêtre et non de l'évêque [7].

A Rome, la collation des degrés inférieurs ne comportait

1. Dom Botte, *Le rituel des ordinations dans les Stat. ecc. ant.*, *Rech. théol. anc. et médiévale*, XI (1939), 222-229 ; Idem. *L'ordre d'après les prières d'ordination*, dans « *Etudes sur le sacrement de l'ordre* » (Recueil collectif, Paris, 1957, *Lex Orandi*, n° 22 ; 13-41) ; Dom Leclercq, V° *Rome*, *DACL.*, 3048-3052 et surtout les travaux de Mgr M. Andrieu, *Les ordines romani du haut Moyen âge* (*Spicil. sacr. lovaniense*, fasc. 11, 23, 24, 28 ; 1931-1956).

2. Gélase signale les samedis des Trois Temps de jeûne (quatrième, septième et dixième mois), ainsi que ceux des premières et quatrièmes semaines de carême (M. Andrieu, *Les ordines romani du haut Moyen âge*, IV (Louvain, 1956), 223).

3. *Ep.* 9 à Dioscore d'Alexandrie (445), ch. 1 (*PL.* 54, 625 = D. 75, c. 4 et 5). Le texte de Léon parle bien de l'office nocturne du samedi. Mais au Décret de Gratien, le c. 5 débute par l'adjonction « *quod die dominico ordinationes sacerdotum celebrentur* ».

4. *Ep.* 14, 11 et 15, ch. 3 (Thiel, 368 et 380. Cf. D. 75, c. 7).

5. C. 2-10. Les canons 5 à 10 sont au Décret, D. 23, c. 15 à 20.

6. C. 9 *ostiarius cum ordinatur...* ; c'est l'évêque qui lui remet les clefs de l'église (Bruns, I, 142).

7. C. 10 (Bruns, I, 142).

pas de cérémonie. L'ordination de l'acolyte et du sous-diacre n'avaient rien de solennel [1].

III. — **Le ministre.**

Deux points retiennent l'attention des conciles et des papes : le monopole épiscopal de l'ordination, le respect des compétences territoriales. Sur ces deux points la discipline est unanime. Mais si les principes sont les mêmes dans les diverses communautés, c'est moins par une disposition d'un droit universel que par une attitude identique des législations locales.

Droit de l'évêque. — Le ministre de l'ordre est l'évêque [2]. Le principe ne souffre pas difficulté. Mais on s'est demandé si l'évêque pouvait déléguer ses pouvoirs à un prêtre. La délégation est certainement impossible pour les ordinations de prêtres et de diacres [3]. Si les *Statuta ecclesiae antiqua* (c. 10) autorisent le prêtre à donner son office au chantre *absque scientia episcopi*, il ne s'agit pas de la collation d'un degré d'ordre, mais simplement, comme le disent les *Statuta*, de l'attribution d'une fonction. Gélase à son tour rappelle le droit exclusif de l'évêque de procéder à une ordination et frappe de la privation de sa dignité et de l'excommunication le prêtre qui outrepasserait ses fonctions. Il admet toutefois que, par autorisation pontificale, un prêtre puisse conférer le sous-diaconat ou l'acolytat [4].

La compétence territoriale. — Plus que le principe du monopole épiscopal, la législation eut à rappeler souvent les limites territoriales de la compétence. Ce n'est là d'ailleurs que l'un des aspects des interventions des conciles et des papes pour contraindre l'évêque à respecter ses frontières. On retrouvera le problème en traitant de l'évêque et du cadre diocésain. Il semble avoir été très difficile à notre époque d'interdire les

1. Leclercq, V° *Rome*, *DACL.*, 2049.
2. Concile de Nicée, c. 19, Antioche, c. 9, Laodicée, c. 26 (= D. 69, c. 2), canon des Apôtres, c. 1 et 2 (Bruns, I, 19 ; 82 ; 76 ; 1).
3. Le concile d'Antioche (*loc. cit.*) prévoit l'ordination par l'évêque des prêtres et diacres ruraux, écartant par là même les chorévêques.
4. *Ep.* 14, 6 (Thiel, 365), *summo pontifice* dit le texte. Cette expression, qui chez Innocent I (*Ep.* 25, *PL.* 20, 554) et Zosime (*Ep.* 1, 3 ; 7, 2 ; 9, 1 et 5 ; *PL.* 20, 645 ; 669 ; 670 ; 673) désigne l'évêque, n'est employée par Gélase que dans un seul autre texte (*Ep.* 25, Thiel, 391 = D. 1, *de cons.*, c. 5), où il faut l'entendre du pape (cf. *Ep.* 14, 4 et 25 ; Thiel, 364 et 375 = D. 1, *de cons.*, c. 6 et 4). *Sic*, Trezzini, *La legislazione... di... Gelasio*, 62.

interventions épiscopales en dehors des limites du diocèse. Peut-être parce que les cadres de l'organisation ecclésiastique commençant seulement à se fixer, la notion d'une compétence territorialement limitée était une nouveauté difficile à faire comprendre. L'évêque considérait que les pouvoirs d'ordre qu'il avait reçus pouvaient s'exercer partout ou à l'égard de quiconque. Peut-être aussi, les frontières des diocèses étant marquées le plus souvent par des zones incultes et inhabitées, était-il pratiquement malaisé de fixer les limites de chaque territoire[1]. Peut-être enfin les évêques supportaient-ils mal les entraves apportées au recrutement du clergé, soit par esprit de domination, soit parce qu'ils avaient peine à admettre qu'un diocèse pauvre ne put s'alimenter aux régions mieux partagées.

La législation est cependant très claire. Mais la fréquence des textes prouve qu'ils étaient mal respectés. L'évêque ne doit ordonner que ceux qui ont reçu le baptême dans sa communauté ; de ceux-là seuls il peut connaître la vie et les qualités[2]. Il est incompétent à l'égard de candidats venus d'un autre diocèse et leur ordination serait nulle, à moins d'obtenir le consentement de l'évêque de ce diocèse. Conciles[3] et papes[4] sont fermes sur ce point. Le pouvoir civil confirme leurs décrets, mais avec des préoccupations très différentes. Si Arcadius prescrit d'ordonner des habitants des domaines ou des bourgs dans lesquels ils exerceront leurs fonctions, c'est pour y conserver un nombre suffisant

1. La difficulté dût apparaître surtout lors des défrichements et du peuplement de territoires jusqu'alors incultes. De qui relevaient les nouvelles communautés, qui se constituaient dans une zone qui jusque-là avait servi de frontière ?

2. Concile d'Elvire, c. 24 (Bruns, I, 18 = D. 98, c. 4).

3. Conciles de Nicée, c. 16 *in fine* (D. 71, c. 3) ; d'Antioche, c. 22 (= C. 9, qu. 2, c. 7), cf. c. 13 (= C. 9 qu. 2, c. 6) ; Sardique, c. 18 et 19 latin et 15 grec (= D. 71, c. 1) ; Carthage 397, c. 21, repris au Bréviaire d'Hippone, c. 19 = D. 72, c. 2 ; Milève 402, dans le *Codex can. ecc. afr.*, c. 90 ; Chalcédoine 451, c. 20 (= D. 71, c. 4) (Bruns, I, 18 ; 86 ; 84 ; 103 ; 105 ; 126 ; 137 ; 178 ; 30) ; c. 26 ajouté au concile d'Arles (Bruns, II, 110). Ces textes concernent des clercs qu'un évêque d'un autre diocèse voudrait promouvoir à un degré supérieur. Mais le principe est le même s'il s'agit de l'ordination d'un laïc ; cf. Concile de Carthage de 348, c. 5 ; Bruns, I, 113 = D. 71, c. 6. Dans ce canon l'évêque de Carthage, Gratus, se réfère expressément au concile de Sardique. Les contemporains ne distinguaient donc pas la promotion d'un clerc à un ordre supérieur et l'ordination d'un laïc. Toutes deux étaient interdites à l'évêque d'un autre diocèse. Le concile d'Orange de 441, c. 8 (dont le texte est repris dans la Collection dite second concile d'Arles, c. 35) et c. 9 interdit séparément ces deux formes d'ordination (Bruns, II, 123 et 135). *Cf.* encore conciles de Turin, de 398, c. 7 ; de Tours de 460, c. 9, Collection dite second concile d'Arles, c. 13 ; concile d'Angers de 453, c. 9, de Vannes 465, c. 10 (Bruns, II, 116, 141 ; 132 ; 138 ; 144).

4. Innocent I à Victricius de Rouen, *Ep.* 2, c. 7, n. 10 (*PL.* 20, 475 = D. 71, c. 2 ; Gélase, *Ep.* 14, c. 3 (Thiel, 363).

de contribuables et garantir la permanence des rentrées fiscales [1].

La fermeté du droit était d'autant plus nécessaire que le principe fut souvent négligé [2]. Des dérogations à cette défense restent d'ailleurs possibles. L'évêque de Carthage, Aurèle, signale au concile de 397 que des églises dont le recrutement sacerdotal est insuffisant demandent des clercs à des évêques voisins pour les promouvoir à des ordres supérieurs. L'objection juridique n'échappe pas au prélat. Il faut obtenir le consentement de l'évêque, dont dépend le clerc. Mais souvent on s'adresse à l'évêque de Carthage, en tant que gardien des intérêts généraux de l'Eglise d'Afrique. Aussi demande-t-il aux évêques présents au concile de l'autoriser à accorder cette dérogation lorsque le bien des églises l'exige [3].

L'exode provoqué par les invasions et en particulier la fuite vers l'Italie de nombreux Africains au moment de la persécution vandale, poseront des problèmes délicats. Nombreuses sont les allusions aux *transmarini*, clercs ou laïcs, qui veulent exercer leur ministère, demandent une promotion ou l'accès aux ordres. Leur titre, leurs antécédents sont inconnus. Bien au delà des limites de notre période, la papauté devra prescrire à leur égard la plus grande prudence. Elle s'opposera en principe à leur ordination [4].

Les ordinations par un hérétique [5]. — La fréquence des conflits théologiques, l'abondance des hérésies, les revirements doctrinaux de certains clercs soulevèrent aux IVe et Ve siècles de difficiles questions. Quelle valeur reconnaître à l'ordination faite dans

1. CTh. 16, 2, 33 = CJ. 1, 3, 11. C'est donc que le clergé n'était pas exempté de l'impôt foncier pour ses domaines. Cf. dans le même sens CTh. 16, 2, 15, 2 (360), 16, 2, 40 (412) ; 11, 24, 6, 6 (415) ; 11, 1, 33 (424) ; cf. *infra*, 179 et 312 et s.

2. Au concile de Carthage de 397 (c. 44 ; BRUNS, I, 131), l'évêque Epigonius se plaint de l'audace de son confère Julianus, qui lui a « arraché » (*arripuit*) un lecteur pour le promouvoir au diaconat. Le concile menace d'exclure le coupable s'il ne rend pas le clerc au plaignant (ce texte figure dans le *Codex ecc. afr.*, c. 54, BRUNS, I, 168).

3. C. 45 (BRUNS, I, 191).

4. Cf. les décrétales de Silvestre, d'Anastase et de Grégoire I, réunis au Décret, D. 98, c. 1-3 (les deux premières sont des textes pseudo-isidoriens).

5. L. SALTET, *Les réordinations* (Paris, 1907), 35-76. Alois SCHEBLER (*Die Reordinationen in der « altkatholischen » Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Anschauungen Rudolph Sohms* (Bonn, 1936), XVI, 307 p.), reprend le problème après Mgr Saltet ; il conteste certaines interprétations de textes anciens, où il estime trouver la doctrine de la nullité de l'ordre conféré par un hérétique. Toutefois il combat vigoureusement la thèse de Sohm et son travail confirme dans l'ensemble les conclusions de Mgr Saltet.

une secte hérétique, ou par un ministre hérétique, lorsque l'ordonné venait ou revenait à l'Eglise romaine ? Fallait-il considérer cette ordination comme valable, recevoir le converti avec le degré d'ordre qu'il avait dans la communauté hérétique ? Ou bien devait-on la considérer comme nulle et procéder à une réordination (qui en réalité n'était qu'une première ordination valable)[1] ? Le débat dépassait le seul cas de l'ordination. Il se posait également pour le baptême. L'option dépendait d'une attitude théologique et l'insuffisance de la théologie sacramentaire pèse sur certaines décisions canoniques. Les précisions qu'apportera saint Augustin à la théologie de l'ordre et du baptême offriront une base plus solide aux solutions juridiques. Mais la doctrine augustinienne ne triomphera pas rapidement. Les textes canoniques imprécis circuleront dans les collections du haut Moyen âge, offrant des arguments aux écoles adverses. Le débat ne sera tranché qu'au XIIIe siècle, en faveur de la validité de ces ordinations, dès lors que le ministre avait été lui-même consacré régulièrement et qu'il y avait matière, forme et intention requises. L'intérêt du problème dépasse donc largement les deux siècles que nous envisageons ici.

Les textes anciens sont obscurs et ont donné lieu à de profondes divergences d'interprétation. Envisageant le problème d'après une conception générale, selon laquelle le droit de l'Eglise ancienne aurait été essentiellement un droit sacramentaire, Sohm a soutenu que toute ordination faite en dehors de l'Eglise ne pouvait qu'être radicalement nulle, parce que faite en dehors de l'Esprit-Saint. Une nouvelle ordination était le seul remède efficace à une telle situation. Distinguer validité et licéité serait une création du « droit catholique nouveau ». Soutenue avec l'art et la fermeté du grand canoniste, cette thèse a été sérieusement combattue par Mgr Saltet et par Schebler et ce débat oblige à revenir aux sources.

1. En présence d'une ordination irrégulière, deux attitudes apparaissent comme possibles : 1° ou bien la tenir pour radicalement nulle, et par conséquent procéder à nouveau à une ordination ; 2° ou bien considérer que l'ordre a été conféré, mais que, si l'ordinand a la *potesta ordinis*, il ne peut l'exercer par suite de l'inobservation dans l'ordination d'une prescription tenue pour impérative. Pour remédier à cet état de choses et donner à l'ordinand l'exercice de ses fonctions, une intervention de l'autorité est nécessaire. C'est elle que Sohm a qualifiée de « reception dispensatoire ». Mais tandis qu'il l'interprète comme le moyen de rendre valable une ordination nulle selon le droit divin (*Das altkatholische Kirchenrecht u. das Dekret Gratians*, 1918, 121 et s.), Rösser (*Göttliches u. menschliches... Kirchenrecht*, *Görresgesellschaft*, 1934, 143) n'y voit qu'une dispense, qui écarte l'effet normal de l'empêchement et confère par là même l'exercice valide de l'ordre.

On n'a pas à rappeler ici la controverse provoquée au milieu du IIIe siècle par l'ordination de l'anti-pape Novatien[1]. Fidèle à une tradition déjà représentée par Tertullien, saint Cyprien, l'avait déclarée nulle[2]. Le pape Corneille avait exposé la doctrine romaine dans une lettre à Fabien d'Antioche[3] dont l'interprétation reste délicate[4]. Vers la même époque, le baptême conféré par un hérétique soulevait un débat analogue.

Le concile de Nicée eut à trancher la question des Novatiens. Il prescrivit une imposition des mains[5]. Le concile de Constantinople de 381 fut également saisi d'une consécration épiscopale irrégulière, celle de l'intrigant Maxime le Cynique[6]. Il ne s'agissait pas ici d'ordination par un ministre hérétique, mais d'irrégularité dans la consécration. Mais le concile se prononça du même coup sur les ordinations conférées par Maxime. Il les déclara sans valeur[7].

Vers la fin du IVe siècle, le principe des réordinations était condamné, comme le renouvellement du baptême, par le concile de Capoue de 392, dont la disposition fut reprise par celui de Carthage de 397, c. 38[8].

Cette attitude devait recevoir un appui décisif de la théologie augustinienne. Au cours de sa controverse avec les donatistes Augustin pose les principes fondamentaux d'un traité de l'ordre, dont la théologie scolastique reprendra l'essentiel. Il distingue, ce qui n'avait pas été perçu avant lui avec la même netteté, entre validité et efficacité du sacrement. La première est indépendante de la foi et de la sainteté du ministre. Car les sacrements sont ceux de Dieu, non de ses ministres. La seconde concerne le fruit retiré du sacrement. Ordre et baptême conférés par un hérétiques sont valides. Le sacrement confère en effet une marque indélébile, un sceau, un « caractère ». Sa réitération est inutile.

La netteté de cette doctrine ne se retrouve pas toujours dans les textes canoniques contemporains. Les décrétales d'Innocent I sont beaucoup plus incertaines.

1. *Supra*, t. I.
2. *Ep.* 69, 3 = C. 24, qu. 1, c. 31.
3. Dans Eusèbe, *H.E.*, VI, 43, 8 et s.
4. Sohm y voit la doctrine de la nullité et Mgr Saltet celle de la validité
5. c. 8 (Bruns, I, 16 ; cf. Hefele-Leclercq, I, 1, 576-587 ; = C. 1, qu. 7, c. 8, dont la rubrique entend le texte comme prescrivant une réordination : *iterum ordinentur*) ; cf. également le c. 19, à propos des Paulianistes (Bruns, I, 19). Toute la difficulté provient du sens à donner à χειροτονεῖν, qui est employé dans les deux canons : simple imposition des mains ou ordination ?
6. Sur cette affaire, G. Bardy, *Hist. de l'Eglise*, III, 283.
7. c. 4 (Bruns, I, 21).
8. Bruns, I, 128. Le texte figure dans le *Codex eccl. afr.* c. 48 (*ibid.*, 167) ; cf. Canon des Apôtres 68 (67) (Bruns, I, 10).

Dans une lettre à l'évêque d'Antioche, le pape reconnaissait « dans l'intérêt de la paix de l'Eglise », les ordinations faites en Italie par Paulinus et Evagrius. Il prescrivait de recevoir ces clercs, bien qu'ils aient été ordonnés par des adeptes du schisme mélécien [1]. Un souci analogue d'éviter des troubles dans l'église d'Espagne avait déjà conduit Innocent I à reconnaître des ordinations irrégulières [2].

Mais le problème le plus grave fut soulevé par les ordinations de l'hérétique Bonose, évêque de Naissus, en Dacie intérieure. Celui-ci, qui soutenait que la Vierge avait eu des enfants de Joseph, s'était vu interdire l'exercice de ses fonctions épiscopales par le concile de Capoue en 392. Mais ce concile, pas plus que celui de Milan, l'année suivante, ne s'était prononcé au fond sur le cas de Bonose, qui, malgré la défense du concile de Capoue, continua à conférer les ordres.

Chargé de régler la question, un concile d'évêque illyriens, présidé par Anysius de Thessalonique, décide que les clercs ordonnés par Bonose après sa suspense, mais avant sa condamnation, seraient reconnus. Mais on étendit abusivement cette faveur à des clercs ordonnés après la condamnation.

Innocent I dut intervenir. Une lettre de 409, confirmant la distinction faite par les illyriens, tenait pour valables deux ordinations faites par Bonose avant sa condamnation [3]. En 414, le pape revenait sur cette affaire, précisant que les mesures de faveur prises par Anysius ne concernaient que le passé. A l'avenir on ne devait plus accueillir les clercs ordonnés par Bonose [4]. La décrétale de 414, sans statuer au fond, écartait l'argument que les évêques avaient voulu déduire du c. 8 du concile de Nicée. Ce texte, déclarait le pape, ne concernait que les novatiens. Il ne pouvait être invoqué à l'égard d'autres hérétiques. Innocent I semblait vouloir ainsi limiter la portée d'un texte fondamental. Il n'en écartait pas moins l'idée d'une réordination [5].

Par contre, dans une lettre à l'évêque d'Antioche, il se montrait sévère à l'égard d'ordinations faites par un ministre hérétique et semblait pencher pour leur nullité.

1. *Ep.* 19, à l'évêque d'Antioche (*PL.* 20, 540).
2. *Ep.* 3, 4 (*PL.* 20, 490) au concile de Tolède.
3. *Ep.* 16 (*PL.* 20, 519).
4. *Ep.* aux évêques de Macédoine, ch. 5, n. 11, 13 déc. 414 (*PL.* 20, 534 = C. 1, qu. 1, c. 41 et 111). Cf. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, (*Bibl. éc. fr. Athènes et Rome*, 112, 1918, 344-349); Caspar, *Geschichte des Papsttums*, I, 311-133.
5. Cf. *Ep.* à Rufus, c. 3 (*PL.* 20, 530 = C. 1, qu. 1, c. 18).

Ces formules imprécises, dont certaines apparaissent conformes à la doctrine augustinienne, laissent deviner combien la papauté se trouvait embarrassée. Plus que d'affirmer une position de principe, elle était surtout soucieuse de régler au mieux chaque cas particulier. Mais de ces solutions d'espèce on voudra par la suite déduire des règles générales. C'est ainsi que la décrétale de 414 aux évêques de Macédoine sera souvent invoquée en faveur de la nullité de l'ordination conférée par un hérétique.

Par la suite la doctrine pontificale se fera plus ferme. Saint Léon reconnaît que des ordinations faites par de «pseudo-évêques» peuvent dans certains cas être tenues pour valables[1].

IV. — **L'ordinand.**

La qualité des ministres fut toujours une préoccupation essentielle de l'Eglise. Il importait d'éviter indignes ou incapables. Saint Paul avait défini les exigences fondamentales (I *Tim.* 3, 2 et s.; *Tite*, 1, 6 et s.). Sur cette base scripturaire le droit ultérieur développe et précise les conditions exigées de l'ordinand.

L'apport des textes conciliaires[2], pontificaux[3], patristiques[4] et même séculiers[5] est particulièrement abondant dans notre période. Ces textes fournissent des listes assez complètes ajoutant aux exigences pauliniennes (exclusion des coupables de crimes graves, des pécheurs soumis à la pénitence publique, des enfants de naissance irrégulière, des bigames, des soldats, des gladiateurs, des néophytes) des conditions nouvelles (intégrité corporelle, liberté, équilibre mental, etc.).

Le développement progressif de ces listes aboutira à la théorie des irrégularités du droit classique. Mais cette systématisation est inconnue à notre époque. Ce n'est pas selon ces cadres anachroniques qu'il faut ordonner notre enquête, mais en considérant

1. *Ep.* 167 à Rusticus de Narbonne, rép. à la question I (*PL.* 54, 1203 = C. 1, qu. 1, c. 40), à rapprocher de la solution donnée à Ianuarius (*Ep.* 18, *PL.* 54, 707 = C. 1, qu. 1, c. 112). Un clerc qui abandonne l'Eglise, passe à l'hérésie puis revient à la vraie foi pourra être reçu avec le degré d'ordre qu'il avait déjà obtenu, mais ne peut espérer une promotion ultérieure. Le caractère définitif de l'ordre reçu est nettement impliqué dans cette solution.

2. Par ex. conciles de Nicée, de Rome de 386, 456 et 465, de Carthage de 393, c. 1, etc.

3. Sirice à Himère, c. 8 à 10 (*PL.* 13, 1141 et s.); Innocent I, *Ep.* 2 à Victricius; *Ep.* 3, n. 9; *Ep.* 37 et 39 (*PL.* 20, 469, 492; 603, 606). Célestin I aux évêques de Viennoise, *Ep.* 4 et à ceux d'Apulie, *Ep.* 5 (*PL.* 50, 429, et 436); de Zosime, *Ep.* 7, 2; de Gélase surtout (*Ep.* 14, c. 2 et 3; *Ep.* 20; *Ep.* 21; Thiel, 362; 386; 388).

4. Jérôme, *Comm. in Malachio*, c. 1 (*PL.* 6, 1548 = D. 49, c. 2).

5. CJ. 1, 3, 34 (472); 47 (531); 52 (531); etc.

successivement la personne du candidat, sa préparation, sa condition juridique et sociale. On constate alors que le clerc doit présenter certaines qualités dans sa personne même (sexe, âge, santé du corps, moralité, science); qu'il doit remplir des conditions juridiques; enfin, qu'il ne doit pas appartenir à certaines catégories sociales.

I. — *Conditions personnelles* : 1° *Le sexe masculin*[1]. — L'incapacité pour les femmes d'accéder aux ordres, n'est formulée que rarement par la législation[2]. Des sectes hérétiques l'ignorent. Il est probable que les montanistes ordonnèrent des femmes pour la prêtrise et même l'épiscopat[3] et les priscillianistes leur confèrent le diaconat. Gélase dénonce encore des femmes qui remplissent à l'autel des fonctions réservées aux hommes. Il en tient pour responsables les clercs qui tolèrent de tels abus et qui ne font pas connaître aux femmes l'incapacité qui les frappe[4].

Les diaconesses[5]. — Des femmes tiennent dans la société ecclésiastique une place spéciale, ce sont les diaconesses.

Le terme désigne parfois la femme d'un diacre[6]. Mais il s'entend aussi de femmes qui, à la suite d'une ordination, exercent des fonctions ecclésiastiques. Intégrées dans la hiérarchie, elles y occupent un rang déterminé (après les diacres) et jouissent d'un véritable pouvoir ecclésiastique, mais non d'un pouvoir sacramentel.

Leur intégration à la société cléricale comportait une imposi-

1. P. H. LAFONTAINE, *Des conditions positives de l'accès aux ordres dans la première législ. eccles.* (Th. droit, Paris, 1952, dact., ch. 1).

2. Seul le concile de Nîmes (396, c. 2), dirigé contre les Priscillianistes dénonce et interdit l'ordination de femmes au diaconat (HEFELE-LECLERCQ, II, 1, 93). Cf. Const. Apost. L. 3, ch. 9 (FUNK, p. 199 et 201).

3. Le témoignage principal est celui de Saint Epiphane, dont dépendent ceux de saint Augustin et saint Jean Damascène. Le fait, contesté par de LABRIOLLE (*La crise montaniste*, 510-511) est au contraire admis par G. BARDY (*DTC.*, V° *Montanisme*, 2368).

4. *Ep.* 14, 26 (THIEL, 376). Des inscriptions signalent des *presbyterissa* (*Année épigr.* 1953, n° 107, Hippone). Mais le terme peut s'entendre d'une femme de prêtre (cf. concile de Tours de 567, c. 19). Sur *presbytera* pour désigner la femme du prêtre, cf. H. LECLERCQ, V° *Presbyter*, *DACL.*, 1721.

5. BELLAMEY, V° *Diaconesse*, *Dict. de la Bible*, 1400-1401; F. CLAEYS-BOUUAERT, même mot, dans le *DDC.*, 1193-1196; FORGET, même mot *DTC.*, 685-703; H. LECLERCQ, même mot, *DACL*, 725-733 et dans HEFELE-LECLERC, II, 1, 446-452; P. B. KURTSCHEID, *Hist. Iuris canonici, Hist. Institutionum* (Rome, 1951), 50-53; KALSBACH, V° *Diakonisse*, *Reallexikon für Antike u. Christentum* (1957), 917-928.

6. Par ex. concile de Tours de 567, c. 19.

tion des mains et une invocation[1]. Il est probable qu'elles figuraient sur la liste du personnel diocésain (*canon*), sans que cette inscription leur conférât un privilège spécial[2].

La législation conciliaire fixe pour les diaconesses l'âge minimum de 40 ans et subordonne leur ordination à un examen. Elle leur interdit le mariage[3]. Cette limite d'âge paraît le résultat d'un compromis. Des diaconesses avaient été admises fort jeunes[4] et les fonctions actives qui leur étaient attribuées convenaient en effet assez mal à des femmes âgées. Toutefois, la tradition apostolique était peu favorable à l'octroi d'un rôle dans l'Eglise à des femmes encore jeunes[5]. Pour des raisons différentes, la législation séculière, était du même avis.

En 390, Théodose I exige pour les diaconesses l'âge de 60 ans. Il prescrit, en outre, que « suivant le précepte apostolique les diaconesses fussent veuves ayant des enfants ». Soucieux de prémunir ces derniers contre une excessive générosité de leur mère, il interdit aux diaconesses d'instituer héritière une église, un clerc ou un pauvre, à peine de nullité de la disposition. De même serait nul le fidéicommis au profit d'un clerc[6]. Deux mois plus tard, l'empereur atténuait cette rigueur[7] en autorisant diaconesses et veuves à tester en faveur de clercs[8].

Le but de ces dispositions est évident. Si l'empereur, fidèle en cela à la doctrine ecclésiastique écarte les femmes encore jeunes pour raison de convenance, il veut surtout qu'une mère ne sacrifie pas ses enfants par dévouement à l'Eglise.

Les fonctions des diaconesses relevaient de l'apostolat et de la charité. Leurs soins allaient principalement aux femmes : secours aux malades ou aux infirmes, préparation des catéchumènes, assistance des femmes lors du baptême par immersion,

1. Concile de Nicée, c. 19 (sur les difficultés que soulève ce texte, cf. HEFELE-LECLERCQ, I, 1, 617-618. R. METZ, *La consécration des vierges*, *RDC*. 6 (1954), 336, n. 60 écarte l'imposition des mains) ; de Chalcédoine, 451, c. 15 (BRUNS, I, 19 et 29 = C. 27, qu. 1, c. 23) ; Const. Apost. L. VIII, ch. 20 (FUNK, I, 524) ; saint Basile, *Ep.* 199, 44. Le caractère de l'ordination des diaconesses reste controversé (cf. MANY, *De sacra ordinatione*, 194 ; KURTSCHEID, *op. cit.*, 53 ; P. H. LAFONTAINE, op. *cit.*, 64-67).

2. La nature de ces listes, les personnes qui y figurent, la présence parmi elles des diaconesses restent sujettes à de nombreuses incertitudes (cf. P. H. LAFONTAINE, *op. cit.*, 54-64).

3. Concile de Chalcédoine, c. 15 (BRUNS, I, 29 = c. 27, qu. 1, c. 23).

4. Tertullien, *de velandis virginibus*, c. 9 (*PL.* 2, 202) parle d'une vierge de 20 ans élevée au diaconat, ce qui avait fait scandale.

5. I *Tim.* 5, 9-13.

6. CTh. 16, 2, 27 = CJ. 1, 3, 9 (21 juin 390) ; cf. Jérôme, *Ep.* 52, 6.

7. CTh. 16, 2, 28 (23 août 390).

8. Cf. une application de cette loi dans la Novelle V de Marcien (455).

surveillance des femmes à l'église ou lors d'entretiens avec les prêtres ou l'évêque.

Les églises monophysites ou nestoriennes de Syrie leur accordaient un rôle plus étendu. Les diaconesses pouvaient dans certains cas y donner la communion. Rien de tel dans l'Eglise latine, où elles furent toujours strictement écartées des fonctions sacrées. Il est d'ailleurs remarquable que les textes canoniques qui règlent leur statut soient essentiellement orientaux. En Occident, l'institution semble avoir été assez mal vue. A Rome, les diaconesses n'ont plus de fonctions dès le milieu du IIIe siècle. Au milieu du ve les conciles gaulois condamnent l'ordination de diaconesses[1]. L'institution ne disparaîtra cependant en Occident que beaucoup plus tard[2].

2° *L'âge*[3]. — Jusqu'au ive siècle, aucun texte n'avait fixé l'âge requis pour chaque degré d'ordre. Sur ce point encore les ive et ve siècles apparaissent comme une période de stabilisation et de fixation des règles disciplinaires. Mais, si la législation conciliaire et pontificale est relativement abondante, elle n'offre jamais un règlement d'ensemble. Canons et décrétales ne tranchent que des questions de détail, celles qui faisaient difficultés et avaient été soumises aux conciles ou aux papes. On ne doit donc pas s'attendre à trouver une réglementation uniforme. D'autre part, et cela est plus grave, cette législation restera souvent théorique. La prêtrise et peut-être plus encore l'épiscopat furent souvent confiés à la suite de manifestations d'enthousiasme populaire, qui ne se laissaient pas arrêter par la rigueur des textes. A côté des législations locales, incomplètes et multiples, il faut faire place à la réalité pratique.

Reprenant les prescriptions de la Didaschalie, les Constitutions Apostoliques, fixent pour l'évêque l'âge de 50 ans[4]. Le c. 11 du concile de Néocésarée exige 30 ans pour la prêtrise, en se référant au début de la vie publique du Christ[5]. Les canons

1. Concile d'Orange, 441, c. 26 (Bruns, II, 126). Peut-être faut-il trouver une défense analogue dans le canon très obscur de Laodicée (c. 11, Bruns, I, 74), si on l'interprète comme le font Hefele-Leclercq (I, 2, 1003-1004), en s'appuyant sur un texte de Saint Epiphane, et en voyant dans les « *presbutides* », les diaconesses les plus âgées. Isidore donnera de ce texte une traduction qui est une transposition ; c'est cette forme que l'on trouve D. 32, c. 19.

2. Leclercq, dans Hefele-Leclercq, II, 1, 451-452.

3. J. Blokscha, *Die Altervorschriften fur die höhen Weihen im ersten Jahrtausend*, *Arch. f. kath., KR.*, CXI (1931) 31 et s. ; P. H. Lafontaine, *op. cit.*, 164-216.

4. Funk, L. II, c. 1, v. 1-3.

5. Bruns, I, 72 = D. 78, c. 4 ; cf. saint Jérôme, *Ep.* 82, *ad Theophilum*. 8 (*PL.*

des Apôtres exigent seulement que le prêtre soit « âgé ». La pratique paraît s'être assez bien conformée à ces données.

En Occident, les premiers textes sont ceux des conciles africains à la fin du IVe siècle. Au Ve la législation conciliaire ne traite plus de cette question. Les troubles de l'époque compliquent le recrutement. Ils exigent des assouplissement ou des dispenses plus que des règles strictes. Les décrétales pontificales, suscitées le plus souvent par des difficultés locales sont alors les seuls textes législatifs sur cette question.

Le concile d'Hippone de 393 fixe à 25 ans l'âge des *clerici* [1], ce qu'il faut entendre des diacres [2], car le concile de Carthage de 397 qui reprend cette disposition, précise « *ut ante XXV annos aetatis nec diaconi ordinentur* » [3]. Solution que conserve le concile de Carthage de 419 [4].

Dans sa décrétale à Himère, Sirice [5] indique l'âge pour les divers degrés d'ordre [6]. Lorsqu'il s'agit de personnes qui, baptisées dès l'enfance, sont progressivement admises aux divers degrés, le pape déclare qu'elles peuvent être lecteurs dès leur jeune âge, puis acolytes ou sous-diacres à leur adolescence [7], diacres à 30 ans [8], prêtres à 35, évêques à 45 [9]. Pour celles qui n'entrent dans les ordres qu'ayant déjà un certain âge, les seules conditions sont relatives aux interstices. Nous les retrouverons plus loin.

22, 740) et *Comm. in Ezechielem*, L. XIV, ch. 47 (*PL.* 25, 465) en faveur de l'âge de 30 ans.

1. Brév. d'Hippone, c. 1 (BRUNS, I, 136, cf. HEFELE-LECLERCQ, II, 1, 82-84).
2. P. H. LAFONTAINE, *op. cit.*, 192-195.
3. c. 4 (BRUNS, I, 123 = D. 77, c. 5 = C. 20, qu. 1, c. 14).
4. *Cod. eccl. afr.*, c. 16 (BRUNS, I, 162).
5. Il ne faut pas tenir compte des mentions du *Liber Pontificalis* dans la *Vita Silvestri* (éd. DUCHESNE, I, 171 et s.). La lettre 14 de Silvestre est un faux (COUSTANT, *Ep. Rom. Pontif., Appendix*, p. 56 et BLOKSCHA, *op. cit.*, 494).
6. *Ep.* I, c. 9 et 10 (*PL.* 13, 1142-1143). Le texte figure au Décret (D. 77, c. 3), mais *trigesimum* est remplacé par *vigesimum*, ce qui abaisse de 10 ans le diaconat, la prêtrise et l'épiscopat. Cette modification — dictée par la solution de la décrétale de Zosime à Hésychius (*Ep.* 9, ch. 3) qui figure au canon précédent — est abusive. Les manuscrits anciens de la décrétale de Sirice donnent *trigesimum* (cf. BLOKSCHA, *op. cit.*, 50-51). Cependant le P. LAFONTAINE (*op. cit.*, 172-173 et 186-189), suivant en cela les BALLERINI, qui invoquaient l'autorité du ms. Vatican 1342, tient pour *vicesimum*.
7. La rédaction imprécise de la phrase de Sirice, compliquée par l'hésitation entre 20 et 30 ans, a donné lieu à des interprétations très différentes (cf. P. H. LAFONTAINE, *op. cit.*, 184-189). Nous indiquons au texte celle de dom COUSTANT, suivie par MANY, BLOKSCHA, MONACHINO.
8. Cet âge est confirmé par d'autres sources. Si le concile d'Hippone n'exige que 25 ans, c'est sans doute à raison de difficultés locales de recrutement (attestées par le concile de Carthage du 15 juin, 401, MANSI, III, 763 ; cf. P. H. LAFONTAINE, *op. cit.*, 192-201).
9. Ou 40 ans, si on rapporte le délai de 10 ans au diaconat et non à la prêtrise.

En 418, Zosime revenait sur cette question dans sa décrétale à Hésychius de Salone[1]. Comme Himère, il distingue ceux qui entrent dans les ordres jeunes et en suivent la filière régulière de ceux qui y accèdent déjà plus âgés. Les premiers ne pourront pas sortir du lectorat avant vingt ans. Pour les autres, aucun âge n'est fixé, car ils ont en général déjà dépassé l'âge minimum. Le pape fixe seulement les interstices nécessaires entre chaque degré. On doit demeurer 4 ans acolyte ou sous-diacre, 5 ans diacre. Si l'on applique ces interstices, à ceux qui sont entrés dans la carrière ecclésiastique dès leur enfance, on aboutit à l'obligation d'être lecteur jusqu'à 20 ans, acolyte et sous-diacre jusqu'à 24, diacre jusqu'à 29. Si l'on entend par là qu'il s'agit d'années accomplies pour accéder au degré supérieur l'âge d'accès s'établit à 21 ans pour l'acolytat ou le sous-diaconat, 25 pour le diaconat, 30 pour la prêtrise. Ces âges seront ceux du droit ultérieur. En interprétant ainsi la décrétable de Zosime, on serait conduit à lui attribuer la paternité de cette réforme[2].

Si nous n'avons aucun texte de saint Léon précisant les âges des divers ordres, à deux reprises on le voit protester contre des ordinations trop précoces. Il exige le respect des interstices et rappelle le principe paulinien : « *Manus cito nemini imposueris* » (*I Tim*, 5, 22). Mais il ne le traduit pas en chiffres précis. Ce qui compte, c'est l'*aetas maturitatis*, l'*experientia disciplinae*[3]. Plus que les barrières rigides de l'âge, c'est la formation du caractère qui garantit la qualité du recrutement. Léon est le premier à menacer de l'exclusion du sacerdoce ceux qui seraient admis trop jeunes. Mais en même temps qu'il formule cette sanction, il se borne, par clémence, à mettre au dernier rang des prêtres, deux clercs ordonnés trop rapidement[4].

Quant à Gélase, s'il fut obligé d'assouplir la législation sur les interstices pour permettre le recrutement sacerdotal de l'Italie du Sud, il ne modifia pas les âges fixés par ses prédécesseurs[5]. Le sacramentaire gélasien se bornera à reproduire les termes de la décrétale de Zosime[6].

Qu'en fut-il de l'application effective de cette législation ?

1. Ch. 3, nº 5 (*PL.* 20, 672). Le texte qui figure au Décret de Gratien (D. 77, c. 2) est très différent de l'original.
2. En ce sens Blokscha, *op. cit.*, 56.
3. *Ep.* 12, ch. 2 et 4, 10 août 446 (*PL.* 54, 647).
4. *Ep.* 19, 1, à l'évêque de Bénévent, 8 mars 448 (*PL.* 54, 710).
5. *Ep.* 14, 3 (Thiel, 363) ; cf. Trezzini, *La legislazione canonica di... Gelasio*, 49 ; Blokscha, *op. cit.*, 60, n. 1.
6. L. I, ch. 95 (*PL.* 74, 1145).

Les cas concrets qui nous sont connus n'en prouvent pas une scrupuleuse observation. Mais il ne faut pas oublier que l'histoire conserve plus volontiers le souvenir des cas exceptionnels. Il s'agit le plus souvent de laïcs appelés à l'épiscopat par la volonté populaire et pour lesquels les conditions d'âge comme celles relatives aux interstices furent assez négligées. Ces hommes d'élite accédèrent à l'épiscopat encore jeunes : Ossius à peine à la quarantaine ; Ambroise à 24 ans, huit jours après son baptême ; Augustin, baptisé à 33 ans, était prêtre à Hippone quatre ans plus tard, et à 41 ans, il était sacré évêque. Saint Paulin de Nole, né vers 353, baptisé en 369, était prêtre en 408. Hilaire fut évêque d'Arles à moins de 30 ans et son homonyme à Poitiers entre 25 et 35 ans. Epiphane de Pavie, lecteur à 8 ans, sous-diacre à 18, diacre à 20, devint prêtre et évêque à 28 [1].

3° *Les qualités physiques et mentales.* — Les premières prescriptions de l'Eglise en ce domaine, n'avaient envisagé que des défauts physiques qui rendaient absolument inaptes aux fonctions cléricales. Peu à peu la législation devint plus exigeante. Des défauts corporels, qui risqueraient de gêner l'exercice du ministère ou de ridiculiser le clerc furent considérés comme un obstacle à la réception des ordres. L'équilibre mental, dont la pratique antérieure n'avait évidemment pas pu se désintéresser, fut expressément requis par les textes de notre période.

Le concile de Nicée pose des principes que le droit ultérieur confirme. La mutilation imposée par des soins médicaux, la violence des Barbares ou d'un maître ne saurait écarter des ordres. Mais la mutilation volontaire en interdit l'accès [2]. Au cours du IVe siècle, les exigences se font plus strictes. Un défaut corporel grave est tenu par saint Jérôme pour cause d'exclusion [3]. Reprenant la distinction du concile de Nicée, Innocent I l'applique à l'ablation d'un doigt. Seule une ablation volontaire écarte ou exclut des ordres [4].

Gélase donne une formule générale, à propos de moines désireux d'entrer dans le clergé : « *nulla corporis parte vitiatus* » [5].

1. Ennodius, *Vita... Epiphani* (*CSEL.* VI, 330-383).
2. c. 1 (Bruns, I, 14 = D. 55, c. 7). Il s'agit de la castration, cf. Canons des Apôtres 22 et 23 (Bruns, 1, 3 et 4 = D. 55, c. 4). Voir Coll. dite 2e concile d'Arles, c. 7 (Bruns, II, 131 = D. 55, c. 5) ; Gélase, *Ep.* 14, ch. 17 (Thiel, 371, cf. D. 36, c. 1, § 1).
3. *Ep.* 52, n. 10 : *Quamvis bonae mentis sit qui cicatricem habuerit et deformis est privetur sacerdotio.*
4. *Ep.* 37, ch. 1, n° 3 (*PL.* 20. 603 = D. 55, c. 6).
5. *Ep.* 14, c. 2 et 16 (Thiel, 363 et 371).

Bien qu'il semble étendre ainsi l'empêchement, Gélase se prévaut de la « Tradition ». C'est que, par delà la première législation de l'Eglise, il remonte jusqu'aux textes de l'ancienne loi[1]. Mais, sauf mutilation volontaire, le défaut physique ou la maladie survenant après l'ordination ne prive pas des ordres[2].

Quant aux fous et aux possédés, ils sont écartés du ministère ecclésiastique[3].

II. — *L'examen de foi, de moralité et de science*[4]. — L'existence d'une enquête et d'un examen du candidat est attestée aussi bien pour l'Orient[5] que pour l'Occident[6]. Les papes en rappellent la nécessité[7]. Les textes ne précisent pas si une telle enquête était préalable à la collation de tout degré d'ordre. Tantôt ils la signalent à propos d'un degré particulier, le plus souvent l'épiscopat, tantôt ils en parlent d'une façon générale. Cette imprécision s'explique. L'enquête devait avoir lieu chaque fois qu'elle apparaissait utile, donc surtout pour le laïc qui entrait dans les ordres (et parfois accédait directement aux ordres supérieurs). Mais elle pouvait également présenter quelque utilité lors d'une promotion à un degré supérieur, surtout s'il s'agissait de la prêtrise ou de l'épiscopat.

La forme de l'examen n'est pas précisée davantage[8]. L'essentiel est d'être éclairé sur la valeur du candidat. La responsabilité principale incombe à l'évêque. Il peut procéder à l'enquête, interroger le candidat, seul ou avec le concours de ses clercs. Il peut consulter les laïcs[9]. Le témoignage populaire, les acclamations de la foule portant un laïc à l'épiscopat tiennent lieu d'un

1. *Lev.* XXI, 18.
2. Gélase, fragt. 9 (THIEL, 488 = D. 55, c. 12) et *Ep.* 14, c. 7.
3. Concile d'Elvire c. 29 ; Orange, 441, c. 16, repris dans la Coll. dite 2e concile d'Arles, c. 41 (BRUNS, II, 6 ; 124 : 135) ; Gélase, *Ep.* 14, c. 19 (THIEL, 372 = D. 33, c. 5).
4. P. H. LAFONTAINE, *op. cit.*, 133-163. Gélase, aux évêques de Lucanie (THIEL, 372 = D. 33, c. 5). Cf. l'enquête prescrite par Gélase à propos d'un évêque que son peuple déclare fou (*Ep.* à Rusticus et Fortunatus, THIEL, 487 = C. 7, qu. 2, c. 2).
5. Concile de Nicée, c. 9 (BRUNS, I, 17 = D. 81, c. 4 et D. 24, c. 7). Saint Basile, *Ep.* 54 (cf. St. GIET, *Les idées et l'action sociale de Saint Basile*, Paris, 1941, 300).
6. Concile d'Hippone de 393, dans le Bréviaire d'Hippone, c. 20 repris par le concile de Carthage de 397, c. 22 (BRUNS, I, 137 et 126 = D. 24, c. 2). *Stat. ecc. ant.*, c. 22 (BRUNS, I, 143) et c. 1 (*ibid.*, 140) pour le cas particulier d'ordination épiscopale = D. 23, c. 2.
7. Sirice, *Ep.* 6, 1, n° 2 (*PL.* 13, 1164) ; Léon, *Ep.* 6, 3 : 12, 1 (*PL.* 54, 618 et 647 = D. 61, c. 5 et D. 78, c. 3) ; Gélase, *Ep.* 14, c. 2 (THIEL, 362 = D. 77, c. 8).
8. La lettre de saint Basile citée ci-dessus décrit la procédure qu'il souhaiterait voir suivre. Rien ne permet de penser qu'elle fut partout identique.
9. *Stat. ecc. ant.*, c. 22.

examen plus calme[1]. Ici encore apparaît le rôle parfois décisif de la communauté dans le choix de ses pasteurs. Ce n'est que progressivement que la hiérarchie se réservera un contrôle exclusif. Gélase contribuera à cette régularisation de l'enquête. A plusieurs reprises, il en rappelle la nécessité et prescrit au clergé de l'effectuer lui-même[2].

L'objet de l'enquête ou de l'examen n'est pas non plus strictement défini. Il est évidemment de vérifier si le candidat remplit toutes les conditions pour être ordonné[3]. Mais l'examen portera plus spécialement sur celles qui sont le moins apparentes, la foi, la moralité, la science.

La foi. — Toute ordination suppose le baptême[4]. Si parfois un candidat est porté à l'épiscopat avant même d'être baptisé, il ne sera ordonné qu'après avoir reçu le baptême[5]. Cette exigence est si fondamentale qu'elle n'a pas besoin d'être expressément formulée. Elle s'exprime incidemment dans le c. 19 du concile de Nicée à propos de l'ordination des partisans de Paul de Samosate (les paulianistes)[6]. Le concile de Néocésarée s'opposait même à l'ordination de ceux qui n'avaient reçu le baptême qu'au cours d'une maladie et en péril de mort. Il lui semble qu'un tel baptême ne prouve pas une foi vive et ce n'est que si des signes ultérieurs écartent tout soupçon que l'on procèdera à l'ordination[7].

En principe d'ailleurs, il ne faut même pas ordonner un néophyte avant qu'un stage probatoire, dont la durée n'est pas fixée par le droit, n'ait prouvé la solidité de sa foi[8]. Tel était déjà le conseil paulinien à propos de l'évêque[9].

1. La discipline africaine (conciles d'Hippone et de Carthage cités ci-dessus) exige une *probatio « vel episcorum examine vel populi testimonio »*.

2. Fragt. 5, 6 ; *Ep.* 14, c. 2 (= D. 55, c. 1 et 77, c. 8) et 3 (THIEL, 485, 486 ; 362).

3. Cf. l'énumération des *Statuta ecc. ant.* (c. 1), à propos de l'enquête préalable à l'ordination de l'évêque.

4. P. H. LAFONTAINE, *op. cit.*, 69-90.

5. C'est le cas d'Ambroise acclamé évêque par la foule alors qu'il cherchait à apaiser le conflit entre ariens et orthodoxes de Milan. Il fallut d'abord lui donner le baptême, qu'il avait différé jusqu'alors. Paulin prétend qu'il fut sacré évêque huit jours après. Peut-être a-t-il quelque peu raccourci le délai (J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, 484-488).

6. BRUNS, I, 19 = c. 1, qu. 1, c. 52. Cf. Jérôme, *Adv. Luciferianos*, n° 6 (*PL.* 23, 160 = C. 1, qu. 1, c. 75).

7. c. 12 (BRUNS, I, 72 = D. 57, c. 1).

8. C. de Nicée, c. 2 (BRUNS, I, 14 = D. 48, c. 1). La fin du canon menace de déposition celui qui confèrerait les ordres ou les recevrait sans tenir compte de cette prescription. Cf. « concile de Laodicée », c. 3 (BRUNS, I, 73) ; Coll. dite 2e concile d'Arles, c. 1 (BRUNS, II, 130).

9. I. *Tim.* 3, 6. Le concile de Nicée et Ossius, au concile de Sardique (c. 13 ; BRUNS, I, 99) se réfèrent expressément à ce texte.

L'exclusion des néophytes n'est pas impérative. Des difficultés de recrutement, la nécessité peuvent légitimer leur ordination [1]. Saint Ambroise, qui n'avait pas été soumis à cette exigence, en rappelle le principe, mais ajoute que l'on y peut déroger et que sa propre ordination fut approuvée par les évêques d'Occident et d'Orient [2].

La discipline africaine paraît particulièrement stricte. Le Bréviaire d'Hippone (c. 17) et le concile de Carthage de 397 (c. 18) [3] n'exigent pas seulement la foi personnelle des ordinands. Ils interdisent l'ordination de clercs majeurs, si toutes les personnes qui habitent sous leur toit ne sont pas catholiques.

Mais, pas plus que la législation sur l'âge, celle sur ces garanties de foi ne fut scrupuleusement observée. Les textes qui la formulent sont provoqués par des cas précis d'ordination de néophytes. Les exemples illustres ne manquent pas (saint Cyprien, Eusèbe IV de Césarée, saint Ambroise, Synésios de Cyrène, etc.) [4].

Les raisons en sont multiples : intrigues, orgueil, ignorance de certains candidats, entraînement de la foule, complicité des prélats consécrateurs, pénurie de candidats ; motifs humains, valables ou contestables, mais derrière lesquels le croyant trouve parfois une volonté providentielle [5].

Le cas des *lapsi* ou d'hérétiques revenus à l'Eglise posera des problèmes difficiles. Les premiers ne peuvent faire l'objet d'aucune ordination d'après le c. 10 du c. de Nicée. Si par erreur ou fraude certains ont été ordonnés, ils doivent être exclus [6]. Solution conforme à la discipline antérieure et qu'avait déjà donnée saint Cyprien. Son rappel prouve qu'à la suite des troubles de la persécution au début du IVe siècle, beaucoup d'indésirables s'étaient glissés dans les rangs du clergé.

Le cas des hérétiques fit l'objet de dispositions plus nombreuses, car les hérésies persistèrent pendant toute notre période.

Sévère, le concile d'Elvire prohibe l'ordination d'anciens hérétiques et exige la déposition de ceux qui auraient été ordonnés [7]. La même interdiction est formulée par Innocent I [8] et plus

1. Sirice, *Ep.* 6, ch. 3, n° 5 (*PL.* 13, 1160).
2. Ambroise, *Ep.* 63 (*PL.* 16, 1207 = D. 61, c. 9).
3. Bruns, I, 137 et 127.
4. P. H. Lafontaine, *op. cit.*, 354-359.
5. *Ibid.*, 367-393.
6. Bruns, I, 17 = D. 81, c. 5.
7. C. 51 (Bruns, II, 8).
8. *Ep.* 17, ch. 3, n. 7 ; 415 (*PL.* 20, 530 = C. 1, qu. 1, c. 18 *in fine*) ; cf. *Ep.* 24, ch. 3, n. 4 ; 415 (*PL.* 20, 550 = C. 1, qu. 1, c. 73) ; Caspar, *op. cit.*, I, 322.

tard par Félix III [1]. Le concile de Nicée avait au contraire admis que des clercs novatiens revenus à l'orthodoxie restassent dans les ordres (c. 8) et que les paulianistes, après baptême fussent ordonnés (c. 19) [2]. On a voulu expliquer cette différence de traitement en faisant observer que les Novatiens étaient schismatiques, non hérétiques [3]. Mais, à supposer que cette distinction ait eu au début du IVe siècle toute la précision que nous lui donnons aujourd'hui, le caractère hérétique des novatiens est affirmé par Innocent I [4]. Et pour les disciples de Paul de Samosate, l'hérésie ne peut être mise en doute [5].

Léon I d'ailleurs tolère que des clercs passés à l'hérésie et revenus à la foi demeurent dans les ordres, sous la seule réserve qu'ils n'y pourront recevoir une promotion [6].

On est ici en présence de décisions en apparence contradictoires. Mais il ne faut pas oublier que tous ces textes ont en vue des cas particuliers, des hérésies différentes, des situations locales ou personnelles spéciales. C'est là qu'il faut chercher l'explication de leurs solutions opposées plutôt que dans une divergence de principe. L'exemple africain confirme cette importance des données de fait.

L'ampleur du schisme donatiste obligea la législation conciliaire d'Afrique [7] à donner une attention spéciale à ce problème. La tradition était hostile à l'admission d'anciens hérétiques dans les ordres. Cependant, dans les premiers temps du donatisme, pour tenter de provoquer des ralliements, la papauté accepta comme clercs et même comme évêques ceux qui avaient été ordonnés par Majorien [8]. Mais, à la fin du siècle, le concile d'Hippone de 393 [9] souligne les difficultés provoquées par la discipline traditionnelle qui prescrivait le renvoi parmi les laïcs des clercs donatistes revenus à l'orthodoxie. La pénurie de clercs est telle que certaines communautés sont abandonnées. Aussi

1. *Ep.* 13, ch. 5 (Thiel, 265 = c. 1, qu. 7, c. 10).
2. Bruns, I.
3. Hefele-Leclercq, I, 1, 58. Il n'y a pas lieu d'insister ici sur la différence faite par le concile entre les novatiens, dont le baptême et l'ordination sont reconnus valides, et les paulianistes dont les sacrements ne sont pas reconnus (cf. sur cette question, P. H. Lafontaine, *op. cit.*, 83-89). Seul importe qu'il s'agisse d'anciens hérétiques.
4. *Ep. ad episc. Maced.*, c. 5, n° 10 (*PL.* 20, 532).
5. Le caractère hérétique de la doctrine de Paul de Samosate est d'ailleurs reconnu par Hefele-Leclercq, I, 1, 615.
6. *Ep.* 18 (*PL.* 54, 706 = C. 1, qu. 7, c. 21 = C. 1, qu. 1, c. 42 et 112).
7. Ferrère, *La situation religieuse de l'Afrique romaine*, 195 et s.
8. Augustin, *Ep.* 43, II, n° 3 et 185, n° 47 (*CSEL.* 34, 86 et 57, 41).
9. Brév. d'Hippone, c. 37 (Bruns, I, 138).

le concile propose-t-il de faire exception à la règle ancienne et de conserver avec leur degré d'ordre les clercs donatistes dans trois cas : s'ils n'ont pas eux-mêmes rebaptisés ; s'ils reviennent à l'Eglise catholique avec tous les fidèles sous leur juridiction ; enfin s'ils ont été baptisés tout enfant dans le donatisme, car on ne peut leur imputer un baptême auquel ils n'ont pas donné de consentement. Mais, avant d'appliquer cette discipline, le concile décide d'en référer à Rome. Au concile de Carthage de 397[1], la question fut reprise, au moins pour le cas des donatistes baptisés dans leur enfance et l'on se conforma à la décision d'Hippone d'en saisir le pape. Même attitude aux conciles de juin et de septembre 401[2]. Mais devant l'urgente nécessité du recrutement sacerdotal, ce dernier concile propose une solution plus libérale. Au lieu de limiter à quelques cas précis l'admission d'anciens donatistes, il autorise l'épiscopat à décider dans chaque cas. L'incertitude de la discipline, les variations selon les temps et les lieux apparaissent dans cette décision. Celle-ci invoque d'ailleurs l'exemple de ce qui s'était déjà fait autrefois en Afrique. Mais elle fait aussi allusion à un « concile transmarin », dont les solutions, sans doute divergentes, paraissent gêner les Pères. Pour tenter de concilier deux disciplines contraires, ils précisent que l'autorisation d'ordonner ne sera accordée que lorsqu'elle favorisera le retour à la paix et l'unité.

La doctrine souple du concile de septembre 401 semble l'avoir finalement emporté. Quelques années plus tard, saint Augustin laisse entendre que l'on recevait les anciens donatistes aux conditions fixées par le concile[3].

La moralité. — L'Eglise se montre soucieuse de recruter ses clercs parmi des personnes connues. Etrangers, vagabonds sont écartés des ordres ; on refuse de les promouvoir aux ordres supérieurs. C'est que l'on ignore leurs antécédents. Parmi eux peuvent se cacher des criminels ou des hérétiques[4].

1. C. 48 (Bruns, I, 133 cf. C. 1, qu. 4, c. 3).

2. Dans le *Codex ecc. afr.*, c. 57, *in fine* et 68 (Bruns, I, 169 et 172). Le premier se retrouve C. 1, qu. 4, c. 4.

3. *Contra Cresconium*, L. II, XII, 14 (*CSEL.* 52, 372) ; cf. *contra Epist. Parmeniani*, II, 13, n° 28 (*CSEL.*, 51, 79 ; cf. C. 1, qu. 1, c. 97, § 2).

4. Concile d'Elvire, c. 24 (Bruns, II, 5 = D. 98, c. 4) ; Sirice, *Ep.* 6, 2 (*PL.* 13, 1165) ; Gélase, *Ep.* 16, 1 (Thiel, 380 = C. 12, qu. 2, c. 26) ; *Ep.* 6, 9 (Thiel, 133) et sa lettre au peuple et aux clercs de Tarente reproduite par Trezzini, *La legis. can. di... Gelasio*, 209-210. A la fin du v[e] siècle, devant l'exode des Africains, chassés par les Vandales, l'Italie se méfie particulièrement de ces réfugiés, où l'on craint des Manichéens (Gélase, *Ep.* 15, 1, Thiel, 379). Cf. déjà la défiance du pape Anastase (399-401) à l'égard des africains, et pour la même raison (*Liber Pontificalis*, éd. Duchesne, I, 218).

La foi, en effet, ne suffit pas. Le clerc doit offrir toutes garanties de moralité. Des fautes graves, mêmes anciennes et pardonnées peuvent faire écarter un candidat[1]. Les *Statuta ecclesiae antiqua*, dont l'objet principal est de donner un code de l'état clérical, interdisent d'ordonner les fauteurs de troubles, les usuriers, ceux qui se font justice à eux-mêmes[2] et de promouvoir les envieux à un ordre supérieur[3].

Ces prescriptions ne furent pas toujours scrupuleusement respectées. Gélase se plaint de l'admission de personnes coupables de crimes graves. Le pape n'indique pas la nature de ces crimes, mais il dit qu'ils entraînent pénitence publique[4]. Il s'agissait donc des fautes les plus graves, adultère, fornication, hérésie, apostasie, homicide, etc. Si la sanction n'est pas davantage précisée, il y a tout lieu de penser que c'était la déposition de l'indigne[5]. A plusieurs reprises, le pape revient sur cette défense d'ordonner des indignes[6].

De leur côté, les Pères insistent sur la nécessité d'avoir de bons clercs. Ignorance, avarice, paresse sont dénoncées par saint Jérôme[7]. Pour saint Augustin, s'il est vain de chercher un candidat qui soit sans péché, du moins doit-on exiger qu'il soit sans crime[8]. Si le législateur ne fait état que des fautes les plus graves, qui disqualifiaient un candidat, il est évident que certains défauts de caractère pouvaient également être rédhibitoires[9].

Les interventions législatives laissent supposer que l'on se montrait parfois singulièrement accommodant. Le concile romain tenu sous Damase se plaint d'ordinations de clercs indignes[10]. Il signale que des laïcs excommuniés et des clercs condamnés par leur évêque ont été ordonnés ou promus par des évêques d'un autre diocèse. Il prescrit leur déposition et l'excommunication des consécrateurs[11].

1. Concile d'Elvire, c. 30 et 76 (Bruns, II, 6 et 12) ; Néocésarée, c. 9 et 10 (Bruns, I, 72). Le c. 9, à propos des prêtres déclare que nombreux sont ceux qui croient que l'ordination remet les fautes antérieures, sauf celles d'impureté. Cette opinion sera combattue par Innocent I, *Ep.* 17, c. 4, nº 8 (*PL.* 20, 531).
2. C. 67 (Bruns, I, 147 = D. 46, c. 8).
3. C. 54 (Bruns, I, 146 = D. 46, c. 7).
4. *Ep.* 14, ch. 18 (Thiel, 372), cf. Trezzini, *op. cit.*, 56.
5. Trezzini, *op. cit.*, 56, n. 1.
6. *Ep.* 14, ch. 2 et 15, ch. 1 (Thiel, 362 et 379).
7. *Comm. in Malachio*, c. 1 (*PL.* 6, 1548 = D. 49, c. 2).
8. *Tract.* 41 *in Evang. Joann.*, 10 (*Corpus christ.* 36, 363 = D. 81, c. 1).
9. Saint Basile, *Ep.* 54, cité par P. H. Lafontaine, *op. cit.*, 155-156.
10. Dans l'*Epistula ad Gallos episcopos*, c. 5 (Bruns, II, 277) ; cf. Sirice à Himère, *Ep.* I, ch. 8, n. 12 (*PL.* 13, 1111).
11. *Ibid.*, c. 14 et 16 (Bruns, II, 280-281).

Mais ce sont les ordinations d'anciens pénitents qui ont surtout préoccupé le législateur à partir de la fin du IVe siècle[1]. Déjà Sirice interdisait de les recevoir[2]. Innocent I refuse ceux qui, après pénitence, reprenaient du service[3]. Il reproche aux évêques d'Apulie l'admission aux ordres et même à l'épiscopat d'un individu coupable de « *crimina, propter quae etiam poenitentiam egisse dicitur* » et se prévaut de l'interdiction formulée par les Pères de Nicée de conférer à des pénitents même des ordres mineurs[4].

Les *Statuta ecclesiae antiqua* interdisent également l'ordination du pénitent, même redevenu bon chrétien. Si lors de son ordination le clerc a frauduleusement caché qu'il était un ancien pénitent, il sera déposé. Si l'évêque s'est fait complice de la fraude, il perd son pouvoir d'ordonner[5].

Gélase, à propos de moines qui veulent passer à la cléricature, fait également figurer parmi les conditions de leur ordination : « *si poenitentiam publicam fortasse non gessit* »[6].

La rigueur de cette discipline n'avait pas échappé à saint Augustin. Si après pénitence on ne peut ni accéder aux ordres, ni y demeurer, ce n'est pas, dit-il, que la faute qui a requis cette pénitence soit irrémissible. Le pardon de cette faute n'est pas en question. Il s'agit d'une mesure de discipline ecclésiastique, dont la sévérité tient à deux raisons, le désir d'accroître l'humilité du pénitent et la crainte d'une pénitence peu sincère, dictée par le seul désir d'accéder aux ordres ou d'y demeurer[7].

Ces observations laissent supposer que la solution rigoureuse comptait des adversaires. Elle aussi contribuait à raréfier les sources du recrutement sacerdotal à une époque où il était déjà difficile. Aussi rompant avec l'habituelle rigueur de la disci-

1. Il s'agit évidemment de la pénitence publique, exigée pour les fautes les plus graves. Le concile de Tolède de 400, c. 2 le précise (BRUNS, I, 204).

2. *Ep.* 1, à Himère, ch. 14 (*PL.* 13, 1145).

3. *Ep.* 2 à Victricius, ch. 2, n° 4 (*PL.* 20, 472 = D. 50, c. 61) : *si quis post remissionem peccatorum cingulum militiae saecularis habuerit...* Sans doute est-ce la reprise du service et non la pénitence qui écarte des ordres. Mais s'il n'y avait eu que service et pas de pénitence, la solution eut peut-être été différente. *Cingulum militiae saecularis* laisse planer un doute sur la nature de ce service. Probablement celui de l'armée, mais l'expression peut aussi s'entendre d'une fonction civile, cf. *infra*, 143.

4. *Ep.* 39 (*PL.* 20, 606 = D. 50, c. 60). Il s'agit d'une référence au concile de Nicée, c. 9. Ce texte, relatif aux coupables de crimes, ne prévoyait pas formellement le cas des pénitents. Mais il est évident que celui qui a commis une faute grave est astreint à la pénitence. Cf. également, le concile romain sous Hilaire (465), c. 2 (BRUNS, II, 283).

5. *Stat. ecc. ant.*, c. 68 (BRUNS, I, 147 = D. 50, c. 55).

6. *Ep.* 14, ch. 2 (THIEL, 363).

7. *Ep.* 185, à Boniface, 10, n. 45 (*CSEL.* 57, 39 et s. = D. 50, c. 25).

pline espagnole, le concile de Tolède de 400 admet que la nécessité ou la coutume fassent échec à cette règle. Il autorise à prendre parmi d'anciens pénitents portiers et lecteurs, mais ceux-ci ne seront pas habilités à lire les Evangiles ni les Lettres de saint Paul. Au cas où certains pénitents auraient déjà reçu le sous-diaconat, ils garderont cet ordre, mais ne pourront ni imposer les mains ni toucher les vases sacrés[1].

La science[2]. — Chargé d'instruire et de guider, le clerc doit avoir une formation intellectuelle suffisante. Les Pères insistent sur cette exigence. Saint Jérôme tout spécialement se préoccupe de la culture du clergé. Sans condamner totalement une formation littéraire profane, il en souligne les dangers et donne la préférence à l'étude des Ecritures[3]. Saint Ambroise justifie la connaissance des lettres profanes par la nécessité de savoir ce qu'il faut interdire[4].

Mais, si la pensée chrétienne n'est pas indifférente à l'instruction du clergé, la législation ne formule pas encore des exigences bien fermes. Les textes sont rares et peu décisifs.

En Afrique, le concile d'Hippone de 393[5] veut que les enfants destinés à la cléricature soient instruits dans les Ecritures et qu'avant leur ordination les clercs apprennent les règles conciliaires qu'ils auront à appliquer. Cette préparation exigeait l'établissement d'écoles. Celle fondée par saint Augustin connut un rapide succès. A Rome une *schola lectorum* existait dès la fin du IIIe siècle[6]. Mais la diffusion de semblables écoles, même dans les diocèses les plus importants, n'est pas certaine[7]. C'était à l'évêque, assisté au besoin de ses clercs, et peut-être tout spécialement à l'archidiacre qu'incombait d'initier les futurs clercs aux Ecritures, au dogme et à la discipline.

Les papes du Ve siècle reviennent à plusieurs reprises sur la

1. C. 2 (BRUNS, I, 204 = D. 50, c. 68).
2. P. H. LAFONTAINE, *op. cit.*, 311-334.
3. Jérôme, *Ep.* 21, 13 *in fine* = D. 37, c. 2. *In Epist. ad Ephes*, II, 4 et III, 6 (*PL.* 26, 504 et 540 = D. 37, c. 3 et 5) ; *Sup. Ep. ad Tit. ad cap.* 1, v. 2 (*PL.* 26, 558 = D. 37, c. 10) ; *In c.* 1 *Danieli*, v. 8 (*PL.* 25, 497 = D. 37, c. 11) ; *Comm. in Isai.* L. IX, c. 28 (*PL.* 24, 314 = D. 37, c. 4), pr. Cf. Augustin, *De doctrina christiana, passim* (*PL.* 34).
4. *Expos. Evang. Sec. Lucam, princ.* (*CSEL.*, 32, 4, 1 = D. 37, c. 9).
5. Dans le Brév. d'Hippone, c. 1 et 2 (BRUNS, I, 136) ; ce dernier canon est repris par le concile de Carthage de 397, c. 3 et le *Cod. ecc. afr.*, c. 18 (BRUNS, I, 123 et 163 = D. 38, c. 7).
6. ALLARD, *Le clergé chrétien, Rev. des questions historiques*, 58 (1895), 25 ; L. DUCHESNE, *Origines du Culte*, 335.
7. P. H. LAFONTAINE, *op. cit.*, 319-323.

nécessité de ne conférer les ordres qu'à des personnes d'instruction suffisante[1]. Mais aucun ne précise le degré d'instruction minimum requis pour chaque degré d'ordre. La sanction des insuffisances n'est pas beaucoup mieux indiquée. Lorsqu'elle est formulée, elle laisse apparaître l'incertitude de la discipline. Tandis que le concile romain de 465 prévoit la déposition, Gélase se contente d'interdire la promotion à un ordre supérieur.

Seuls les *Statuta ecclesiae antiqua*, mais seulement à propos de la consécration épiscopale, sont moins laconiques[2]. Ils exigent de l'évêque la connaissance des lettres (sans préciser s'il s'agit de lettres profanes ou sacrées), de la loi divine, des Ecritures, du dogme (dont ils énumèrent les principes fondamentaux), des règles essentielles de la discipline. On dirait volontiers qu'ils le veulent lettré, théologien, canoniste.

Si les prescriptions législatives sont rares et en général peu exigentes n'est-ce pas que, dans une société bouleversée par les invasions, ruinée par la crise économique, la formation intellectuelle des futurs clercs était de plus en plus déficiente et que, pour parer aux difficultés du recrutement, on ne pouvait se montrer bien exigeant ?

III. — *Les conditions juridiques.* — Deux aspects du statut juridique du candidat ont retenu l'attention du législateur ecclésiastique, sa liberté et son état d'homme marié ou de célibataire[3].

1° *La liberté.* — C'est pour le clerc une nécessité. Son état s'accommoderait mal d'une étroite dépendance qui l'obligerait au service d'un maître et serait une source permanente de conflits avec la hiérarchie. D'autre part la servitude implique une idée de déchéance ou d'infériorité, incompatible avec la dignité cléricale. Mais le problème de la liberté des clercs revêt des aspects plus complexes. D'abord par la multiplicité des degrés d'ordre, dont le prestige et les charges sont inégales. Les rites

1. Zosime à Hésychius de Salone, *Ep.* 8 (*PL.* 20, 669 = D. 36, c. 2) ; Célestin, *Ep.* 5 (*PL.* 50, 436 = D. 38, c. 4) ; Léon I, *Ep.* 59, 1 (*PL.* 54, 867-868 = D. 38, c. 3) ; concile romain de 465, c. 3 (Bruns, II, 283 et Thiel, 161) ; Hilaire, *Ep.* 16,4 (Thiel, 168) ; Gélase, *Ep.* 14, 2, 3 et 16 (Thiel, 362 et 371 ; cf. D. 55, c. 1 et D. 36, c. 1).

2. C. 1 (Bruns, I, 140-141).

3. Par contre le droit canonique ancien n'exige pas la légitimité. Les textes législatifs n'en parlent pas. Les Pères admettent au sacerdoce des enfants adultérins (Jérôme, *Comm. sur Osée, pr.*, *PL.* 25, 817 ; repris, quant au sens, D. 56, c. 8), la faute des parents ne pouvant être imputée à l'enfant (Jérôme, *Ep. ad Pammachium*, en 393 = D. 56, c. 5 ; Augustin, *de bono conjugali*, 18, *CSEL.* 41, 211 = D. 56, c. 3).

qui en ouvrent l'accès sont eux aussi de natures diverses. La marque qu'ils impriment à l'ordinand n'est pas toujours aussi profonde. D'autre part les structures sociales du Bas-Empire sont plus nuancées que ne le laisserait croire l'opposition classique de l'esclave et du libre. Parmi les libres, certains sont en fait dans un état de dépendance, économique d'abord, juridique ensuite, qui ne les élève guère au-dessus des esclaves. Attachés à leur terre ou à leur métier par la volonté d'un maître ou celle d'un Etat tyrannique, ils ne peuvent disposer d'eux-mêmes. Enfin, précisément parce qu'il est autoritaire et tracassier, l'Etat romain se préoccupe aussi de l'entrée dans les ordres, car il ne veut pas que les tenanciers écrasés par les charges publiques cherchent de ce côté le terme de leurs maux. De là une législation abondante, à la fois canonique et séculière et dont les prescriptions parfois concordantes répondent cependant à des soucis divers.

Les prescriptions canoniques sont tardives et à deux exceptions près, uniquement romaines. Lorsqu'il interdit la promotion d'esclave, saint Léon reste en partie dominé par le mépris dont l'Antiquité accablait la condition servile. Pour lui, deux obstacles s'opposent à ces ordinations : le ministère sacré ne saurait être pollué *talis consortii vilitate* ; les droits du maître seraient atteints. Un riche propriétaire romain n'aurait pas raisonné autrement. Mais le pape ajoute, et peut-être a-t-il voulu terminer par l'argument décisif, qu'un esclave ne pourrait consacrer tout son temps au service de Dieu [1]. Cependant des esclaves sont ordonnés prêtres. On doit s'en écarter. Et l'on doit de même repousser ceux qui, sans être esclaves, n'en sont pas moins dans l'étroite dépendance d'un maître [2]. Il s'agit des colons, auxquels le droit séculier interdit d'abandonner leur terre et qui, lorsqu'ils la désertent, y sont ramenés de force. C'est pour éviter pareil scandale et les difficultés qu'il ne manquerait pas de susciter que saint Léon interdit ces ordinations.

C'est également l'ordination de personnes, qui, sans être esclaves, ne jouissent pas d'une totale liberté qui préoccupe les conciles espagnols. Celui d'Elvire interdit l'ordination d'un affranchi dont le maître est encore païen [3]. Sans doute, l'affranchi est un homme libre. Mais il reste tenu envers son maître d'obligations

1. *Ep.* 4, c. 1, en 443 (*PL.* 54, 611 = D. 54, c. 1 et 21).
2. ... *sed etiam ab aliis originariis, vel qui alicui conditioni obligati sunt.*
3. C. 80 (Bruns, II, 12 = D. 54, c. 24 où l'inscription assouplit la portée du texte en autorisant l'ordination avec consentement du patron).

parfois astreignantes. Il lui doit des services qui peuvent être incompatibles avec la dignité cléricale et surtout le patron ou même ses héritiers peuvent révoquer l'affranchissement pour cause d'ingratitude [1]. La situation de l'affranchi était donc précaire. N'était-il pas à craindre qu'un patron païen soit plus tenté qu'un autre de reprendre son affranchi devenu clerc de la religion rivale ? Un siècle plus tard, le premier concile de Tolède (400), sous une forme un peu différente, prend une disposition analogue, en soumettant l'ordination au consentement du patron. On évitait ainsi qu'il ne puisse par la suite reprendre l'affranchi [2].

De son côté, la législation séculière limite le droit d'ordonner esclaves ou colons. Théodose interdit aux colons l'accès à tout degré d'ordre, s'ils n'ont pas obtenu le consentement du maître [3]. La raison est d'ordre fiscal. Le colon doit continuer à exploiter le sol, dont la productivité est garante de l'impôt. Si certains colons ont déjà été ordonnés, ils ne pourront rester clercs qu'en continuant à supporter l'impôt de capitation et en trouvant quelqu'un qui assure à leur place les travaux agricoles et les charges imposées aux paysans [4]. L'ordination d'esclaves et de colons est interdite par Valentinien III. Toutefois l'empereur nuance la sanction selon des modalités qui prouvent sa connaissance du caractère particulier des ordres majeurs. Evêques et prêtres ne peuvent être rendus à leur maître ; les autres clercs le seront, à moins de pouvoir justifier d'une possession trentenaire de leur état. Le diacre n'évitera cette restitution qu'en fournissant un suppléant à son maître et en abandonnant son pécule [5]. Zénon interdit également les ordinations d'esclaves en observant que, pour faire de leurs esclaves des clercs, les maîtres ont la faculté de les affranchir [6].

A plusieurs reprises, Gélase s'occupe de l'ordination d'esclaves ou de colons, soit pour poser des principes dans des textes généraux, soit pour résoudre des difficultés soulevées par des ordinations abusives. Le principe est l'interdiction d'ordonner

1. Rares encore au IIIe siècle (Modestin, D. 25, 3, 6, 1), les révocations sont largement facilitées au Bas-Empire (cf. déjà Constantin, CTh. 4, 10, 1 = CJ. 6, 7,2 ; 326).
2. C. 10 (BRUNS, I, 205).
3. CJ. 1, 3, 16 (409).
4. Cf. sur ce texte, FERRARI DALLE SPADE, *Immunità ecclesiastica nel diritto romano imperiale, Atti del... Ist. Veneto*, XCIX (1939-1940). *Parte II, classe di sc. morale e lett.*, 13 (reproduit dans ses *Scritti giuridici*, III, 1956).
5. Nov. 35, § 3 et 6 (452). L'empereur ne fait sans doute que reprendre des distinctions de la discipline ecclésiastique que nous retrouverons appliquées par Gélase aux esclaves (*infra*, 139) et par Majorien aux curiales (Nov. 7, 7 ; 458).
6. CJ. 1, 3, 36, 1 ; 484.

esclaves et colons[1]. Le pape ne veut pas que ceux-ci trouvent dans les ordres une échappatoire à leur condition rigoureuse. Il ne faut pas que les institutions ecclésiastiques paraissent mettre en péril les droits d'autrui ou l'ordre public[2]. Il serait d'ailleurs indigne de clercs d'être soumis aux obligations de l'esclave ou du colon. Seul, pour le colon, le consentement du maître constaté par écrit ou une transaction régulière pourrait le protéger. Les autres seront restitués à leurs maîtres par les autorités ecclésiastiques. Le pape tient celles-ci pour responsables envers lui des difficultés que pourraient lui susciter ces ordinations et il les menace de la privation de leur honneur et de l'excommunication[3]. Le respect absolu du droit de propriété privé et de structures sociales cependant peu conformes à la doctrine évangélique, était ainsi nettement affirmé. Le pape ajoutait : « nous pensons que les intérêts de l'Eglise ne sont en rien atteints si l'on rend le bien d'autrui »[4].

Les prescriptions séculières et canoniques furent cependant mal respectées. Volonté sincère d'entrer dans les ordres chez des esclaves ou des colons que leurs maîtres refusaient de libérer, tentative par ce remède ultime d'échapper aux contraintes du maître ou de l'Etat, ignorance ou complicité des évêques provoquent de nombreuses violations du droit. Plusieurs lettres de Gélase adressées à des évêques sont provoquées par ces abus. Elles veulent à la fois régler le cas litigieux et en prévenir de nouveaux. Elles prescrivent la restitution des esclaves ordonnés[5], mais font respecter les affranchissements réguliers[6]. Toutefois, selon l'ordre en cause, Gélase distingue, comme l'avait fait Valentinien III quelques années auparavant. L'esclave ordonné prêtre reste dans son degré d'ordre mais perd son pécule. Le diacre peut échapper à la restitution, s'il four-

1. *Ep.* 14, ch. 2 en 494 (Thiel, 363 = D. 55, c. 1). Sur la triste condition des *originarii*, cf. CJ. 11, 48, 11 et 15 et R. Monier, *Hist. des Inst. et des faits sociaux* (Paris, 1956), 411-414.

2. A plusieurs reprises, le pape fait allusion aux défenses de la législation impériale, qu'il faut respecter.

3. *Ep.* 14, 14 (Thiel, 370 = D. 51, c. 12).

4. *Fragt.* 26 (Thiel, 499 = D. 54, c. 12, § 1).

5. *Ep.* 20 (Thiel, 386), écrite probablement peu après celle de 494 analysée ci-dessus = D. 54, c. 9 ; cf. *Ep.* 8 (éd. Loewenfeld, *Epist. pont rom. ineditae*, 1885, p. 2, n. 4).

6. *Ep.* 50 (éd. Ewald, *Die Papstbriefe der britischen Sammlung*, *Neues Archiv*, V., 1880, 523, 50) où le pape fait appel à l'autorité de l'évêque et du comte pour assurer le respect de la liberté de deux clercs affranchis avant leur ordination, mais que réclame une certaine Théodora. Il veut empêcher l'examen de l'affaire *per auctoritatem regiam contra leges publicas*.

nit un remplaçant. Les autres seront rendus sans discussion[1].

2° *Le cas des hommes mariés.* — Le mariage peut être considéré comme un obstacle à l'ordination à deux points de vue très différents. Appartenant à sa famille, l'homme marié ne paraît plus totalement disponible pour le service de Dieu. D'autre part le clerc doit être d'une vie irréprochable. Une union irrégulière ou même déplacée écarte du sacerdoce.

Le droit de notre période n'offre pas sur ces points la précision et la rigueur de la doctrine classique. Les conditions du recrutement sacerdotal, l'appel fréquent à des laïcs déjà engagés dans la vie et mariés ne permettaient pas de faire du célibat une exigence fondamentale. Mais certaines unions mal vues par l'Eglise paraissent incompatibles avec l'accès aux ordres.

Le concile romain tenu sous Damase fait connaître la discipline romaine vers 374[2]. Comme toujours, il distingue les deux sources de la cléricature. Ceux qui tout enfant ont été baptisés et ont gardé la chasteté peuvent être ordonnés. Ceux qui n'ont reçu le baptême qu'à l'âge adulte, qui ont mené une vie honnête et ne se sont mariés qu'une seule fois ont également accès aux ordres. Innocent I pose une règle analogue[3] et la discipline gauloise du ve siècle se borne à exiger des candidats au diaconat qui sont mariés, l'engagement d'observer la continence après leur ordination[4].

Mais, conformément à l'exigence paulinienne[5], le clerc marié doit être *unius uxoris vir*. Ainsi sont exclus ceux qui se sont mariés deux fois[6], ceux qui ont épousé une femme qui n'était

1. *Ep.* 20 (citée *supra*). Autre application de ces principes *Ep.* 21 (Thiel, 388 = D. 54, c. 10), où l'esclave ordonné prêtre est rendu à sa maîtresse non pour qu'elle l'utilise comme auparavant mais pour qu'il célèbre les offices dans l'église de sa patronne. Cf. également *Ep.* 22 (Thiel, 389 = D. 54, c. 11).

2. C. 5 (Bruns, II, 277).

3. *Ep.* 37, ch. 2, n. 4 (*PL.* 20, 603 = D. 33, c. 6).

4. Concile d'Orange de 441, c. 22, repris dans la Coll. dite 2e concile d'Arles, c. 43 (Bruns, II, 125 et 135) ; même principe pour le prêtre, *ibid.*, c. 2 (Bruns, II, 130 = D. 28, c. 6) : cf. *infra*, p. 159-165, à propos du statut du clerc, la continence cléricale.

5. I. *Tim.*, 3, 2 ; *Tit.* 1, 6. Sur l'admission aux ordres des hommes mariés, cf. P. H. Lafontaine, *op. cit.*, 257-273.

6. Saint Ambroise précise que le mariage n'est pas une faute. Ce n'est pas comme coupable d'une faute que le remarié se voit interdire les ordres, mais par application du principe paulinien et parce qu'on exige du clerc une vertu plus haute (*De off. min.* I, 50, 247 ; *PL.* 16, 97 = D. 26, c. 4 ; *Ep.* 63, 63 ; *PL.* 16, 1206 = D. 26, c. 5). Canons des Apôtres, 16 (17) (Bruns, I, 3 = D. 33, c. 1) ; Concile de Rome sous Damase dans l'*Epistula ad Gallos episcopos*, c. 5 (Bruns, II, 277) ; Sirice à Himère, *Ep.* 1, ch. 8, n. 12 (*PL.* 13, 1141, cf. D. 50, c. 56) ; Léon I, *Ep.* 4, 2 et 12, 5 (*PL.* 54,

plus vierge[1] ou une veuve[2], enfin ceux dont la femme se serait rendue coupable d'adultère[3].

L'interprétation de la notion de remariage fut d'ailleurs différente en Orient et en Occident. La discipline orientale ne tenait pas compte d'un mariage antérieur au baptême, comme si ce dernier marquait réellement le début d'une vie nouvelle[4]. L'Occident se refusa au contraire à prendre en considération la date de la première union. Même antérieure au baptême, elle écartait des ordres[5]. Car, si le baptême efface les fautes antérieures, le mariage n'étant pas une faute ne peut être effacé par le baptême. Ainsi, selon que l'on voyait dans le baptême avant tout la rémission des fautes ou le point de départ d'une vie nouvelle on aboutissait à deux solutions opposées[6].

612 et 652) ; concile romain sous Hilaire, c. 2 (BRUNS, II, 283) ; Gélase, *Ep.* 14, ch. 4 (THIEL, 364 = D. 50, c. 59) et ch. 22 (THIEL, 375) ; conciles de Valence de 374, c. 1 ; d'Orange de 441, c. 25 (BRUNS, II, 111 et 125). Ce dernier interdit la promotion des hommes remariés au delà du sous-diaconat. Cf. également concile d'Angers de 453, c. 11 et Coll. dite 2e concile d'Arles, c. 45 (BRUNS, II, 138 et 135), qui reprend les dispositions du concile d'Orange, mais y ajoute la sanction de la déposition.

1. Canons des Apôtres 16 (17) et 17 (18) (BRUNS, I, 3) ; c. 26 ajouté au concile d'Arles ; concile romain sous Hilaire, c. 2 = D. 34, c. 9 ; Concile d'Angers de 453, c. 11 (BRUNS, II, 110 ; 283, 138).

2. Concile de Rome de 386, dans la lettre de Sirice aux évêques d'Afrique, *Ep.* 5, ch. 5, n. 2 (*PL.* 13, 1159) ; Innocent I à Victricius de Rouen, *Ep.* 2, ch. 5-6 = D. 34, c. 13 ; *Ep.* 17, ch. 1, n. 2 ; 37, ch. 2, n. 4 (*PL.* 20, 474-475 ; 527-528 ; 604) ; Célestin aux évêques de Viennoise, ch. 6, n. 8 (*PL.* 50, 435) ; Léon I, *Ep.* 4, 2 ; 5, 3 ; 12, 5 (*PL.* 54, 612 ; 615 ; 652) ; Hilaire, *Ep.* 16, 5 (THIEL, 167-168). Cf. l'affaire de l'évêque de Besançon, Calidonius, en 444, accusé d'être marié à une veuve (HEFELE-LECLERCQ, II, 1, 277-278). Pour l'Orient, Canons des Apôtres 17 (18) (BRUNS, I, 3).

3. Concile de Néocésarée, c. 8 (BRUNS, I, 72 = D. 34, c. 11). Antérieur à l'ordination du mari, l'adultère de la femme nettement établi empêche l'accès aux ordres. Postérieur, il oblige le clerc à répudier sa femme, sous peine de se voir interdire l'exercice de ses fonctions sacrées.

4. Canons des Apôtres 16 (17) (BRUNS, I, 3 = D. 33, c. 1) ; Jérôme (*Ep.* 69 *ad Oceanum*, dont des fragments figurent D. 26, c. 1 et C. 28, qu. 3, c. 1) discute longuement la question à propos de l'évêque espagnol Carterius, qui a épousé une femme avant son baptême, puis une seconde, après la mort de la première. Jérôme indique que des cas de ce genre se rencontrent souvent.

5. Ambroise, *de Off. min.* I, 50, 247 ; *Ep.* 63, 63, cités *supra* 140, n. 6. Augustin, *de bono conjugali*, 21 (*CSEL.* 41, 214 = D. 26, c. 2 et C. 28, qu. 3, c. 2) ; Innocent I, *Ep.* 17, ch. 3-6 (*PL.* 20, 528-530 = D. 26, c. 3 et C. 28, qu. 1, c. 1) ; *Ep.* 2 ch. 6, n. 9 (*PL.* 20, 474 = D. 34, c. 13) ; Léon I, *Ep.* 5, ch. 3 ; *Ep.* 6, ch. 3 (*PL.* 54, 615-616 et 618). La discipline gauloise est conforme à celle de Rome, cf. le concile de Valence de 374, c. 1 (BRUNS, II, 111).

6. Après BABUT (*La plus ancienne décrétale*, p. 24-29) le P. H. LAFONTAINE (*op. cit.*, 260-261) explique cette divergence de solution en partant d'un point de vue différent. Il fait observer que la fin du IVe siècle connut, à l'égard du mariage, deux courants opposés. L'un, libéral, qui n'y voyait que l'accomplissement des préceptes de l'Ecriture, l'autre, austère, qui ne le séparait pas du péché. Partant de telles prémisses, il était fatal que les rigoristes en matière de mariage adoptassent la solution laxiste pour la bigamie (le baptême efface le péché) et que les laxistes en matière de mariage devinssent rigoristes pour la bigamie !

IV. — *Fonctions interdisant l'accès aux ordres.* — Des législations différentes, des soucis multiples restreignent encore le champ du recrutement sacerdotal. L'Eglise exige de ses ministres la dignité de vie, la liberté d'esprit. Elle écarte ceux dont l'activité antérieure laisse quelques doutes à ce sujet. De son côté, l'Etat du Bas-Empire établit pour beaucoup de professions, et surtout pour les moins enviables, un régime de contrainte qui, pour éviter l'abandon de fonctions essentielles à la vie économique ou administrative, interdit, sous quelque prétexte que ce soit, de quitter sa condition. L'entrée dans les ordres ne saurait être un moyen d'échapper à cette loi rigoureuse.

Nous envisagerons successivement les prescriptions canoniques puis la législation séculière. Toutefois la condition des curiales ayant fait l'objet de la sollicitude attentive des deux droits nous devrons l'examiner à part.

1° *Législation canonique.* — Le concile romain tenu sous Damase refuse l'épiscopat aux anciens magistrats ou fonctionnaires romains que leurs fonctions ont contraints à faire verser le sang ou à organiser des fêtes païennes. Mais il n'interdit pas, qu'après pénitence, ils exercent des fonctions sacrées. Il se prévaut de l'autorité du concile de Nicée, qui aurait également refusé l'accès du sacerdoce à ceux qui avaient recherché les gloires temporelles[1].

Sirice invoque également le concile de Nicée (il s'agit plus probablement de celui de Sardique)[2] pour écarter des ordres d'anciens juges séculiers[3]. Ailleurs, il exclut militaires et fonctionnaires publics[4].

Pas plus que les autres, ces prescriptions ne paraissent avoir été scrupuleusement observées, au moins dans certaines régions. Dans une lettre aux évêques espagnols, Innocent I déclare avoir appris que des chrétiens, qui après leur baptême ont par-

1. Dans l'*Epist. ad Gallos episcopos*, c. 10 (BRUNS, II, 279, cf. c. 4, *ibid.*, 277). En fait le concile de Nicée ne dit rien de tel. Mais son c. 1 écarte du sacerdoce ceux qui se sont mutilés eux-mêmes et le c. 10 du concile de Rome fait également état de cette défense. Elle constitue l'intermédiaire par lequel s'est fait le glissement qui a conduit à invoquer l'autorité de Nicée. Le concile de Sirmium de 378 (J. ZEILLER, *Origines chrét. dans les provinces danubiennes*, 310-325, établit cette date au lieu de celle de 375), statua sur le même problème et probablement dans le même esprit. Mais la teneur exacte de ses dispositions est difficile à fixer (cf. ZEILLER, *op. cit.*, 326, modifiant l'interprétation proposée par HEFELE-LECLERCQ, I, 2, 982).

2. C. 10 (13, latin) (BRUNS, I, 99). Le rapprochement est fait par HECKRODT, *Die Kanones von Sardika*, 126, n. 1.

3. *Ep.* 10, ch. 5, n. 13 (*PL.* 13, 1190).

4. *Ep.* 6, ch. 1, n. 3 (*PL.* 13, 1166).

ticipé à la vie judiciaire ou militaire, ont été ordonnés prêtres ; que l'on a fait évêques d'anciens magistrats, qui avaient organisé des jeux. Il rappelle qu'aucune de ces personnes ne devrait avoir accès à quelque degré de cléricature que ce soit. Pour éviter des difficultés et peut-être des troubles, il excuse le passé, mais veut qu'à l'avenir les prescriptions de l'Eglise soient observées [1].

Plus que tout autre, le service des armes, qui conduit à verser le sang, écarte des ordres. On a souvent invoqué comme preuve de cette défense des textes assez nombreux, qui interdisent de recevoir ceux qui ont pris *cingulum militiae saecularis* [2]. Mais, si l'expression peut s'entendre du service militaire et si, dans certains cas, c'est de lui qu'il s'agit [3], le *cingulum* est au Bas-Empire porté par les fonctionnaires civils comme par les militaires [4]. Quant à *militare*, le terme désigne aussi bien le service rendu dans les fonctions civiles que dans l'armée. Lorsque Sirice lui-même parle dans sa lettre aux évêques gaulois [5] de celui « *qui militaverit jam fidelis militiae saecularis* », le contexte prouve qu'il ne s'agit pas uniquement de service militaire. Les textes qui concernent expressément l'interdiction de promouvoir aux ordres ceux qui après leur baptême ont servi dans l'armée sont donc en réalité moins nombreux qu'on ne l'a cru.

Pour des raisons très différentes, l'Eglise s'oppose également à l'accès aux ordres des administrateurs des biens d'autrui, gérants, procureurs, tuteurs, etc., avant qu'ils n'aient cessé leurs fonctions et rendu leurs comptes [6]. Non sans doute que ces occupations aient rien d'indigne de la vie cléricale. Mais, et l'admission de ceux qui ont rendu leurs comptes le prouve, parce que l'on craint qu'ils ne soient trop absorbés par ces fonctions et que le patrimoine ecclésiastique n'ait finalement à supporter les dettes de ces administrateurs envers leurs mandants ou leurs pupilles.

1. *Ep.* 3, ch. 4, n. 7 (*PL.* 20, 490 = D. 51, c. 1).
2. Par ex. concile de Rome de 386 connu par la lettre de Sirice aux évêques d'Afrique (HEFELE-LECLERCQ, II, 1, 688), c. 3. Dom LECLERCQ, traduit « a servi dans l'armée ». Plus prudent et plus exact Mgr BATIFFOL (*Le siège apostolique*, 158) entend « qui a exercé une fonction publique ». Cf. également Innocent I, *Ep.* 2, ch. 2 n. 4 (*PL.* 20, 472 = D. 50, c. 61).
3. Concile de Tolède de 400, c. 8 (BRUNS, I, 205 = D. 51, c. 4). La mention de la chlamyde, qui paraît plus typique du vêtement militaire (cf. CTh. 14, 10, 1 ; 382) incite à cette interprétation.
4. SAGLIO, V° *Cingulum*, *Dict. des Antiquités*, 1181-1182.
5. C. 4 (BRUNS, II, 277).
6. Concile de Carthage de 348, c. 8 et 9 (BRUNS, I, 114-115). Le premier texte est au Décret, D. 54, c. 3.

2° *Législation séculière.* — Soucieuse de maintenir chacun dans la fonction à laquelle il est attaché, la législation impériale, de son côté, formule de multiples interdictions de chercher un refuge dans les ordres. Membres des corporations urbaines, tels que les boulangers[1] ou les charcutiers[2], dont la profession est considérée comme un véritable service public ; paysans, dont le labeur garantit et la production agricole et le paiement de l'impôt foncier ; fonctionnaires subalternes de la poste, des finances et d'autres services, dont le travail ne diffère pas toujours beaucoup de la corvée et qui sont personnellement responsables de la bonne marche du service et des rentrées fiscales ; ouvriers des ateliers impériaux, prisonniers héréditaires de leur emploi, se voient refuser l'accès aux ordres. Ceux qui y seraient parvenus seront rendus à leur fonction civile[3]. La fortune elle-même suffit à écarter des ordres[4].

3° *Les décurions.* — C'est pour eux que la législation fut la plus abondante[5], la plus touffue, parfois la plus incohérente. Son importance et ses variations sont le signe de la gravité du problème, de la difficulté de lui donner une solution satisfaisante.

Chargés des intérêts de leur ville, responsables personnellement de la rentrée des impôts mis à la charge de leurs concitoyens, les décurions semblent symboliser les malheurs, la déchéance progressive de la bourgeoisie urbaine du Bas-Empire. La législation impériale les enserre dans des obligations toujours plus lourdes, des contraintes plus étroites. Elle veut maintenir des curies nombreuses et relativement riches, dont les membres pourront pallier aux défaillances des contribuables. Mais à ces malheureux toute porte de sortie paraît bonne. L'accès

1. En 365, Valentinien I interdit l'accès de la cléricature aux boulangers (CTh. 14, 3, 11) et prescrit de ramener à leurs pétrins ceux qui avaient cru y échapper.

2. Honorius (CTh. 14, 4, 8, 1 ; 408) oblige les charcutiers à reprendre leur état ancien ou, s'ils veulent demeurer clercs, à faire abandon de tous leurs biens à leur corporation.

3. Cf. par exemple, CTh. 8, 4, 7 (361), pour les fonctionnaires des finances ; 9, 45, 3 (398), pour diverses conditions ; Valentinien III, Nov. 20 (445), pour les membres des corporations de Rome (qui ne stipule le retour à l'état antérieur que jusqu'au sous-diaconat) ; Valentinien III, Nov. 35, §§ 3 et 6 (452) pour les colons, esclaves, membres des corporations urbaines, curiales, etc. ; Nov. de Majorien, 7, 7 (458), pour les membres des corporations.

4. CTh. 16, 2, 17 (364). Cf. Nov. 3 de Valentinien III, § 4 (439).

5. Declareuil, *Les curies municipales et le clergé du Bas-Empire*, *RHD.*, 1935, 50-52. Le titre *de decurionibus* est le plus long du CTh. (192 constitutions) et il n'épuise pas le sujet.

aux ordres leur permettra-t-il d'échapper à la ruine qui les attend ?

Les réponses offrent quelques nuances dans leur sévérité, mais toutes sont défavorables aux décurions.

Constantin, en général si libéral envers l'Eglise, fait prévaloir l'intérêt des curies sur les besoins du recrutement sacerdotal. Les décurions et leurs descendants se voient interdire l'accès aux ordres. Mais si l'empereur prescrit de ramener à la curie ceux qui s'y sont soustraits par la cléricature, il précise que cette sanction ne saurait s'appliquer aux décurions entrés dans les ordres avant la publication de la loi [1].

Un essai de conciliation entre l'intérêt des curies et la liberté de l'accès aux ordres fut tenté par Constance en 361. L'ancien décurion, en abandonnant tout son patrimoine à son fils, à défaut de fils, les deux tiers à ses parents les plus proches, et à défaut de parent, à la curie, peut rester dans les ordres. Ceux qui recueillent ses biens lui succèdent dans les charges curiales. Ce régime d'ailleurs n'était imposé qu'à ceux qui s'étaient fait ordonner clandestinement. Au contraire gardaient leurs biens et restaient dans les ordres ceux qui avaient été ordonnés au vu et su de la curie, surtout s'ils avaient été appelés à la cléricature *totius populi vocibus*. De même l'évêque était autorisé à conserver son ordre et ses biens [2].

C'est en suivant les deux voies ainsi tracées, mais souvent selon des modalités propres, que la législation ultérieure règle l'accès des décurions aux ordres.

Julien ayant abrogé tout régime de faveur pour les chrétiens à l'égard des curies [3], Valentinien I eut à régler la question à nouveau. Il s'inspira de la législation de Constance, mais avec moins de nuances. Le décurion qui entre dans les ordres doit abandonner ses biens à un proche qui prend sa place ou à la curie elle-même. Sinon il sera ramené à la curie [4].

En Orient, Valens introduit la notion de prescription libératoire, qui devait bien souvent être mise en œuvre par la suite. Elle prouve que, malgré les prohibitions légales, des décurions trouvaient dans les ordres un asile ou leur vocation. Valens admet qu'après dix ans dans le clergé, l'ancien décurion échappe à sa curie, qui ne peut même plus réclamer ses biens [5]. L'année

1. CTh. 16, 2, 6 et 3 (329). La seconde constitution interprète la première.
2. CTh. 12, 1, 49 (361).
3. CTh. 12, 1, 50, pr. (362) = 13, 1, 4, pr.
4. CTh. 12, 1, 59 (364).
5. CTh. 16, 2, 19 (370).

suivante, Valentinien I refuse de poursuivre ceux qui ont abandonné la curie pour les ordres avant son avènement (364)[1].

Pour justifier l'obligation aux charges curiales à laquelle il astreint les Juifs, Gratien rappelle que les chrétiens ne peuvent accéder aux ordres sans avoir satisfait intégralement à toutes leurs obligations civiques[2]. A la même époque, Théodose, en Orient, réaffirme la nécessité d'abandonner ses biens à la curie pour être autorisé à la quitter et à entrer dans le clergé[3]. Ou, autre manière d'atteindre le même résultat, il faut fournir un remplaçant[4]. Mais, comme Valens ou Valentinien I, Théodose fut obligé de reconnaître la prescription. En 390, en même temps qu'il confirmait le régime de 384[5], il décide que ceux qui ont été faits prêtres, diacres ou exorcistes avant 388 ne seront inquiétés ni dans leur personne ni dans leurs biens[6].

A l'extrême fin du IVe siècle, Arcadius aggrave cette législation. Une constitution de 399[7], renouvelle la mesure de son père en faveur des clercs ordonnés avant 388 ; mais pour les autres, elle introduit une distinction, qui jusqu'alors n'avait jamais été faite à propos des décurions. La possibilité de demeurer dans les ordres en abandonnant son patrimoine ou en fournissant un remplaçant, qui depuis Constance était offerte à tout clerc, est désormais réservée aux évêques[8], prêtres et diacres. Les clercs mineurs sont ramenés à la curie. Distinction justifiée par la différence entre ordres majeurs et ordres mineurs, dont on a vu déjà l'application (pour une époque postérieure) à propos de l'ordination des esclaves, des colons et des membres des corporations[9]. Peut-être était-elle conforme à la doctrine de l'Eglise. Mais sa mise en œuvre aboutissait ici à accroître la sévérité de la législation.

La papauté semble avoir sur ce point cédé aux exigences du prince. A deux reprises, Innocent I rappelle aux évêques qu'il ne faut pas admettre les décurions dans les ordres. Si la

1. CTh. 16, 2, 21 (371), appliqué aux évêques par CTh. 16, 2, 22 (372).
2. CTh. 12, 1, 99 (18 avril 383).
3. CTh. 12, 1, 104 (7 nov. 383). Dans sa réponse à la *relatio* de Symmaque, en 384, saint Ambroise rappelle la même règle (*Ep.* 18, 13 ; *PL.* 16, 976).
4. CTh. 12, 1, 115 (386).
5. CTh. 12, 1, 121 (390) ; cf. *h. t.*, 123 (391). On ne peut donc pas parler d'aggravation de la législation (J. R. Palanque, *Saint Ambroise*, 322).
6. Si l'évêque n'est pas mentionné c'est que depuis 361 (*supra*, 145), il était à l'abri de toute poursuite.
7. CTh. 12, 1, 163, confirmé par Théodose I, *h. t.*, 172 (410).
8. Qui perdent ainsi le régime de faveur de 361, encore conservé en 390.
9. *Supra*, 138 et 144, n. 3.

lettre aux Pères réunis au concile de Tolède[1] justifie cette exclusion par les actes peu conformes à la morale chrétienne que des décurions ont pu être contraints d'accomplir par ordre supérieur pendant leur magistrature (on songe à l'organisation de fêtes et de jeux païens), celle à l'évêque de Nucérie[1] fait allusion aux réclamations d'anciens décurions par l'autorité impériale. Pour éviter les ennuis que l'Eglise éprouve de ce chef, le pape prend les devants et refuse l'ordination. La même attitude sera adoptée par Gélase[3].

C'est que depuis le milieu du ve siècle, la situation ne s'est pas améliorée. Invasions et troubles contribuent à l'aggravation de la crise économique, à l'appauvrissement du Trésor, obligé cependant de faire face à des charges militaires plus pressantes. Les curies se dépeuplent. Les quelques décurions qui y figurent encore doivent supporter les charges qui incombaient aux défaillants. Moins que jamais l'Etat ne peut tolérer de nouvelles désertions. En 439, Valentinien III intervient à nouveau[4]. Sa constitution est un aveu de l'inefficacité des défenses antérieures, puisqu'il commence par régler le sort des décurions qui sont entrés dans les ordres avant d'avoir rempli toutes les obligations qu'ils avaient envers leur ville. Il les maintient dans la cléricature, exigeant seulement la prestation d'un remplaçant qui supportera leurs charges. Mais la succession de ces clercs est immédiatement ouverte. S'ils ont des fils, ceux-ci la partagent par parts égales, leur père venant pour une part d'enfant. A défaut de fils, deux tiers des biens vont à ceux de ses proches qui font partie de la curie ; à défaut de ceux-ci, directement à la curie. Le tiers restant appartiendra au clerc. Même partage s'il s'agit d'un décurion qui a déjà accompli toutes les obligations de son état. Mais dans ce cas, il n'a pas à fournir de remplaçant. Valentinien soulignait lui-même combien ce partage, qui revenait aux normes posées par Constance, était moins rigoureux que le régime établi depuis 364, où le décurion devenu clerc perdait tous ses biens. Sur un autre point, la loi se montrait encore plus clémente. Après avoir liquidé le passé, Valentinien prohibait pour l'avenir toute ordination de décurion. Mais il reconnaissait aussitôt la vanité de cette défense en soumettant les décurions qui se feraient ordonner malgré la prohibition impériale aux dispositions ap-

1. *Ep.* 3, ch. 4, n. 7 (*PL.* 20, 490 = D. 51, c. 1).
2. *Ep.* 37, ch. 3 (*PL.* 20, 604 = D. 51, c. 2).
3. *Ep.* 14, ch. 3 (= D. 55, c. 1) et 15, n. 1 (Thiel, 362 et 379).
4. Novelle III ; l'interdiction est rappelée, sans que les modalités en soient précisées par la Novelle XXXV, § 3.

plicables à ceux qui avaient été ordonnés avant 439 ! Pitoyable législation qui fixait elle-même le statut juridique de ses contempteurs.

A la différence du régime qu'Arcadius et Théodose avaient prescrit en Orient, la législation de Valentinien ne semble plus distinguer entre clerc majeur et clerc mineur. Tous, par l'abandon d'une partie de leurs biens peuvent rester dans les ordres. C'était la tradition occidentale, marquée par la constitution de Constance en 361 et celle de Valentinien en 364.

C'est Majorien qui, dans une importante Novelle sur les décurions, introduit en Occident cette distinction, conforme aux principes, sinon aux intérêts de l'Eglise[1]. Mais il n'aboutit pas au même régime qu'Arcadius. Tandis que celui-ci réservait au clerc majeur l'option entre le retour à la curie et l'abandon de ses biens pour demeurer clerc et contraignait les clercs mineurs à revenir prendre leur place de décurions, Majorien contraint bien les clercs mineurs à revenir à la curie, mais les clercs majeurs ordonnés avant publication de la loi[2] restent dans les ordres. Ils auront simplement comme l'avait déjà prescrit Valentinien III, à abandonner une partie de leurs biens à leurs fils, gendre ou proche, qui étant déjà dans la curie, les suppléeront dans leurs fonctions curiales. Cette part est réduite des deux tiers à la moitié du patrimoine.

Ce n'est qu'à défaut de parent appartenant aux curies, que le clerc abandonne ses biens à la curie. Régime composite qui emprunte à tous ceux qui l'avaient précédé et qui, consacrant les abus antérieurs, prouvait une fois de plus la vanité de la législation impériale sur ce point.

Conclusion. Valeur de cette législation. — L'ampleur d'une législation prouve l'importance de son objet, mais aussi la difficulté d'en donner une réglementation adéquate et parfois elle est un aveu de l'échec du législateur. Papes, conciles, empereurs sont préoccupés du recrutement sacerdotal. Nous avons noté leur peine à se faire entendre. A quoi attribuer cet échec constant ?

Sans doute d'abord à la difficulté qu'éprouve toute société jeune à se discipliner. Après les siècles héroïques de la clandesti-

1. Novelle VII, § 7 (458).
2. Le texte ne prévoit rien pour l'avenir et il semble que dans l'esprit de l'empereur, il s'agissait simplement de régler la situation des clercs ordonnés en violation des lois antérieures.

nité et de la persécution, l'Eglise, établie dans le monde, doit y constituer ses cadres. Conflit des structures fixes et du jaillissement spontané de la vie. Les laïcs portés à l'épiscopat par les acclamations de la foule en sont la meilleure illustration.

Mais aussi insuffisance de la technique législative et des moyens de contrainte. A des titres divers cette double faiblesse se retrouve au Bas-Empire pour l'Eglise comme pour l'Etat. La vanité des prescriptions impériales est bien connue. Trop de lois, aussitôt oubliées, méprisées, tournées par ceux mêmes qui auraient dû les faire observer. Mais l'Eglise n'a pas non plus les moyens d'imposer le respect de ses lois. Bien plus, beaucoup de prescriptions conciliaires ou pontificales se bornent à formuler une règle, sans l'assortir de sanction. C'est souvent le cas de celles qui fixent les conditions requises de l'ordinand. Le législateur dénonce les abus, prohibe leur retour, mais sans prévoir de sanction. Quelques textes édictent la déposition ou l'interdiction d'une promotion nouvelle[1]. Rares sont ceux qui prononcent la nullité d'une ordination irrégulière[2]. L'aspect théologique du sacrement de l'ordre aurait d'ailleurs compliqué la mise en œuvre de cette nullité.

La faiblesse de la législation est encore accusée par la fréquence des dispenses. Sans doute celles-ci peuvent-elles s'expliquer par la mansuétude des conciles et des papes, par la difficulté du recrutement dans certaines régions. Elles ne trahissent pas moins les résistances de la pratique. Les ordinations de néophytes en sont l'exemple le plus typique. Il faudra attendre longtemps pour que la législation sur l'accès aux ordres soit minutieusement précisée et strictement observée.

V. — **Les interstices**[3].

La détermination progressive des divers degrés d'ordre hiérarchisés, les responsabilités plus lourdes des degrés supérieurs, l'exemple des carrières militaires et civiles et tout spécialement

1. Sirice, *Ep.* 1, à Himère, ch. 11, n. 15 et ch. 15, n. 19 (*PL.* 13, 1143 et 1145), pour les ordinations de pénitents ou d'hommes mariés à une veuve ou remariés (cf. D. 50, c. 56) ; concile de Turin, c. 8 (BRUNS, II, 116).

2. Concile de Tours de 460, c. 10 (BRUNS, II, 141) : *ordinationes vero illicitas in irritum devocamus.* Ce texte est l'un des seuls à formuler une sanction générale. Le c. 3 du concile de Turin est moins ferme (BRUNS, II, 115). Il punit les personnes, mais ne prononce pas la nullité de la consécration.

3. P. H. LAFONTAINE, *Les conditions positives de l'accès aux ordres dans la première législation ecclésiastique* (thèse Droit, Paris 1952, dactyl.) 337-560. Le droit de notre époque ignore encore le terme d'*interstitia.* Il parle de *tempora.*

des curies municipales où l'exercice des fonctions supérieures exige la gestion préalable des emplois subalternes[1], ont peu à peu fait admettre le principe d'une ascension progressive dans les degrés d'ordre et d'un temps minimum entre chaque promotion. Ces délais, ou interstices, servent à la fois de temps d'épreuve et de préparation. Ils évitent l'accès trop rapide aux degrés supérieurs et complètent ainsi la législation sur les conditions d'âge.

Mais, pas plus que celle-ci, et pour les mêmes raisons, la législation sur les interstices ne fut strictement respectée. L'appel direct à certaines hautes fonctions la négligeait. Elle ne pouvait s'appliquer qu'à ceux qui, entrés jeunes dans les ordres, en parcouraient tous les degrés. Encore ne fallait-il pas que la nécessité, l'ignorance ou la faveur n'entraînassent à procéder avec moins de rigueur.

Le principe était de n'appeler à l'épiscopat (et dans une moindre mesure à la prêtrise) que des clercs préparés à leurs responsabilités par un stage suffisant dans les ordres inférieurs[2].

Pour les ordres mineurs, les textes sont plus rares et les conditions moins strictes. Les quatre degrés (lecteur, exorciste, acolyte, sous-diacre) n'existaient sans doute pas tous dans chaque église. A Rome même, il est probable qu'on les groupait par deux[3]. L'essentiel était qu'un temps d'épreuve permît de conférer le diaconat à bon escient.

L'exemple des papes est à cet égard concluant. Ceux dont nous connaissons le *cursus* ecclésiastique (Libère, Sirice) ne franchirent que trois échelons : lectorat, diaconat, pontificat[4]. Le concile de Sardique[5] n'exige pour le futur évêque que le lectorat, le diaconat et la prêtrise. La durée du séjour dans chaque degré est suffisante pour éprouver la foi et le caractère du candidat à

1. Cet exemple est allégué par plusieurs textes canoniques sur les interstices (cf. *Ep. ad. Gallos episcopos*, c. 12, Bruns, II, 280 ; Zosime, *Ep.* 9, 1, 2 ; *PL.* 20 ; 690 ; Léon, *Ep.* 12, ch. 4, *PL.* 54. 648). L'emploi du terme de *stipendium* pour désigner le temps passé dans les divers degrés d'ordre (cf. Lafontaine, *op. cit.*, 457-464) dénote l'influence de l'exemple séculier. Mais il est évident que l'Eglise n'a pas emprunté sa réglementation à celle infiniment plus complexe des carrières civiles et militaires. Sur ces mesures séculières destinées à éviter des promotions abusives, cf. les textes réunis par J. Godefroy, *Comm. du CTh.*, *ad CTh.* 7, 1, 18. L'influence séculière sur les règles de l'avancement ecclésiastique a été signalée par G. Le Bras, *Le droit romain et la domination pontificale* (*RHD.*, 1949, 380, n. 7).

2. Cf. par exemple, *Ep. ad Gallos episcopos*, c. 12 (Bruns, II, 280) Sirice *ad diversos episc.*, ch. 3, § 5 (*PL.* 13, 1166) ; Canons des Apôtres, 79 (Bruns, I, 12).

3. *Supra*, 104 et s.

4. M. Andrieu, *La carrière ecclésiastique des papes* (*Rech. sc. relig.* 1947), 96.

5. C. 10 grec et 13 latin (Bruns, I, 98-99 = D. 61, c. 10).

l'épiscopat. Tel était l'usage du IVe siècle[1]. Les règles plus sévères posées par Sirice et Zosime, si elles sont plus qu'un souhait[2], marquent donc une aggravation de la législation.

Pour les adultes qui n'accèdent aux ordres qu'à un certain âge, Sirice permet que, dès leur baptême, ils soient ordonnés lecteurs ou exorcistes. Il leur faut ensuite attendre deux ans pour devenir acolytes ou sous-diacres, puis cinq ans de plus pour le diaconat et de nouveaux délais (non précisés) pour accéder à la prêtrise ou à l'épiscopat[3]. Zosime, envisageant également le cas de candidats adultes, concède les fonctions de lecteur ou d'exorciste dès le baptême, mais veut que l'on y demeure cinq ans, puis quatre ans acolyte ou sous-diacre, cinq ans diacre[4].

Le développement législatif apparaît ici très nettement. Il s'est fait sur la base du texte de l'apôtre *manus cito nemini imposueris* (I *Tim.* 5, 22). Cette phrase fut à l'origine des deux législations complémentaires, sur les âges et sur les interstices. Le concile de Nicée (c. 2) s'en inspire sans donner de précision. Le concile de Sardique (c. 10, grec et 13, latin) introduit l'exigence des degrés successifs, sans fixer la durée du stage dans chacun d'eux. Sirice fournit cette précision supplémentaire.

Celle-ci ne paraît pas avoir été strictement respectée par la suite. En Afrique, en Italie, des ordinations prématurées ont lieu contre lesquelles Léon le Grand proteste. Il rappelle l'obligation des âges et des interstices, mais sans les chiffrer[5]. Et si, le premier, il édicte une santion *(privari... sacerdotio)*, par clémence, il ne l'applique pas au cas qui lui est signalé. Gélase doit tenir compte de la ruine de l'Italie du Sud. Pour faciliter le recrutement il diminue les interstices. La lettre de 494 aux évêques de Lucanie, Bruttium et Sicile autorise à conférer en un an tous les ordres jusqu'à la prêtrise[6]. Par contre entre clercs d'un même degré, Gélase veut que les promotions au degré supérieur se fassent à

1. Cf. également le concile Illyrien de 375 (Théodoret, *H.E.*, IV, 9, MANSI, III, 386).

2. C'était le sentiment de M. ANDRIEU, *op. cit.*, 96, n. 73. Innocent I (*Ep.* 37, *PL.* 20, 603) interdit simplement des promotions trop rapides sans fixer la durée du stage dans les divers ordres. Il précise que l'objet de ces délais est d'éprouver les mérites du candidat avant de lui conférer la prêtrise. Même principe de promotion progressive sans fixation de délai rigide par Célestin, *Ep.* 4, ch. 3, n. 4, en 428, aux évêques de Viennoise et de Narbonnaise (*PL.* 50, 433 = D. 59, c. 4).

3. Sirice à Himère, ch. 10 (*PL.* 13, 1143 = D. 77, c. 3).

4. *Ep.* 9 à Hésychius, ch. 3, § 5 (*PL.* 20, 673 = D. 77, c. 2 et D. 59, c. 1 et 2). Cf. Zosime à Patrocle d'Arles, *Ep.* 7, ch. 2 (*PL.* 20, 668).

5. *Ep.* 12, ch. 2 et 4 ; *Ep.* 19, ch. 1 (*PL.* 54, 647 et 710).

6. *Ep.* 14, ch. 2 (THIEL, 363 = D. 77, c. 9).

l'ancienneté [1] et dans un cas particulier, il reproche même à l'évêque d'Ostie d'avoir voulu faire prévaloir les capacités personnelles sur l'ancienneté [2].

Comme l'ordination, la promotion soulève le problème du consentement de l'ordinand. Chef de son clergé, l'évêque peut-il imposer à un clerc un degré d'ordre plus élevé [3] ? Les réponses législatives sont rares. Le concile de Carthage de 419 [4] condamne les clercs qui refusent une promotion et leur interdit l'exercice des fonctions de leur ordre actuel. Les nécessités du service religieux, l'autorité de l'évêque l'emportent sur la liberté du clerc. Il faut rapprocher cette solution des condamnations qui frappaient ceux qui, par fraude ou mensonge, cherchaient à décliner la charge du sacerdoce [5].

Mais vers la fin du siècle, Gélase consulté par un évêque qui manque de prêtres et qui se heurte au refus de promotion opposé par ses diacres, répond qu'il vaut mieux, au mépris des règles de promotion, ordonner prêtres des sous-diacres qui l'acceptent que des diacres qui s'y refusent [6]. Cette attitude rejoint celles de l'empereur Majorien et du pape Simplice en matière d'ordination contrainte [7]. Dans les dernières décades du ve siècle, le consentement de l'ordinand tend à prendre une importance qui lui avait été refusée jusque là.

§ 3. — *Le statut des clercs*

Moralistes et juristes s'appliquent à définir les obligations et les devoirs du clerc, ses qualités personnelles et sa place dans la cité. Ambroise transpose le *de officiis* de Cicéron pour en faire un traité des devoirs du clerc [8]. Ce manuel de la morale chrétienne [9] incorpore le stoïcisme à la doctrine nouvelle [10]. Saint Jérôme et saint Augustin prodiguent les conseils dans des lettres

1. *Ep.* 14, ch. 11 (THIEL, 369 = D. 75, c. 7).
2. Cf. l'analyse de ce cas dans TREZZINI, *op. cit.*, 76.
3. P. H. LAFONTAINE, *op. cit.*, 118-119.
4. Dans le *Codex ecc. afr.* c. 31 (BRUNS, I, 165 = D. 74, c. 3 et 4).
5. *Supra*, 111.
6. *Fragt.* 10 (THIEL, 488 = D. 74, c. 9).
7. *Supra*, 109-110.
8. *De officiis ministrorum Libri Tres* (*PL.* 16, 25-184), écrit vers 389-390 (J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise*, 224-226).
9. Cf. Augustin, *Ep.* 82, n° 21 (*CSEL.* 34, 373).
10. R. THAMIN, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle* (th. Lettres, Paris, 1895).

ou des sermons. La lettre de saint Jérôme à Népotien (*Ep.* 52) constitue à elle seule un traité de la vie cléricale.

En Afrique, le concile de Carthage de 397 (c. 11-19), à Rome, les décrétales[1], en Gaule, les *Statuta ecclesiae antiqua* constituent autant de petits codes de la vie cléricale, que complètent et précisent d'autres textes législatifs.

L'Etat appuie cette législation, tantôt pour lui donner valeur de loi séculière, tantôt en édictant des mesures nouvelles, inspirées par ses propres soucis ou l'intérêt de l'Eglise.

Qu'exige-t-on du clerc; quels privilèges l'Etat lui concède-t-il; quel lien l'attache à son église et à sa fonction ? Tels sont les points que les Pères et les législateurs ont eu à fixer.

I. — Les obligations cléricales.

L'aspect extérieur. — S'il n'existe pas encore d'habit propre aux clercs[2], ceux-ci se reconnaissent à la modestie de leur mise[3]. Ils ne doivent pas porter de longs cheveux, ni se raser la barbe[4].

Quant à la tonsure des clercs[5], si elle apparaît en Orient dès l'époque de Julien et peut être en partie par imitation des moines d'Égypte, et si peut-être Rome la connut dans la seconde moitié du ve siècle, elle ne se généralisera en Occident qu'après notre période[6].

1. En particulier celle de saint Léon aux évêque de Campanie, Picenum, Toscane et de toutes les provinces, du 10 oct. 443 (*Ep.* 4, *PL.* 54, 610 et s.).

2. Ambroise, *Ep.* 28, 2 (*PL.* 16, 1112). Cf. L. Cristiani, *Essai sur les origines du costume ecclésiastique*, *Miscellanea Gu. de Jerphanion* (1947), 69-80.

3. *Stat ecc. ant.*, c. 45 (Bruns, I, 146 = D. 41, c. 8).

4. *Ibid.*, c. 44 (Bruns, I, 146); contrairement au texte donné par Bruns, il faut lire : *nec barbam radet*. Ph. Hofmeister, *Die Streit um des Priesters Bart*, Z.K.G., 1944.

5. Ph. Gobillot, *Sur la tonsure chrétienne et ses prétendues origines païennes*, *RHE.*, 1925, 399-454.

6. Telle était déjà l'opinion de Thomassin, que reprend Trezzini (*op. cit.*, 70-71), en faisant observer que Gélase ne fait jamais allusion à la tonsure, et par Ph. Gobillot. Une constitution d'Honorius au proconsul d'Afrique (CTh. 16, 2, 38; 407) interdit aux *coronati* d'intervenir auprès des juges pour faire respecter les privilèges de l'Eglise. Godefroy (*Comm. ad h. l.*) et Clyde Pharr, dans sa traduction du Code Théodosien en anglais (Princeton Univ. Press, 1952, 447, n. 110) estiment que ce terme désigne les prêtres chrétiens, qui, en Afrique au moins, auraient porté la tonsure dès cette époque. Mais cela oblige à comprendre que les *sacerdotes provinciae*, qui sont cités dans la suite de la constitution, sont des évêques ! Autant d'anomalies de langage, qui disparaissent si l'on admet que ces *coronati* sont, comme d'autres *coronati*, cités *ibid.* par Godefroy lui-même, des prêtres païens ou des magistrats (en ce sens, E. Demougeot, *RHD.*, 1950, 405, n. 5, qui cite des inscriptions africaines signalant des *coronati* parmi les magistrats). Pour la scolie du Vatican sous cette constitution, qui transpose *coronatos* en *clericos* (ces scolies sont antérieures à Justinien, Krüger, *Hist. des sources du droit romain*, 398), cf. *infra*, 367, n. 9. Le premier concile de saint Patrick (c. 6; Bruns, II, 301) vers 456 excommunie

Les vertus cléricales. — Les Pères invitent les clercs à se montrer dignes de leur état, à pratiquer mieux encore que les simples laïcs les prescriptions évangéliques et leurs exhortations trouvent l'appui des contraintes légales.

Laissons de côté le célibat et la pauvreté, dont l'importance justifie un examen particulier. Dans ses lettres et ses commentaires, saint Jérôme met les clercs en garde contre le luxe et les plaisirs [1], la gourmandise, qui conduit à la débauche [2], l'ivresse [3]. Il conseille prudence [4] et clémence [5]. Pour saint Ambroise, les armes du clerc ne sont pas la violence, mais la prière, les larmes, la douceur [6]. Dans le *de fuga saeculi*, l'évêque de Milan exhorte les clercs à se consacrer entièrement au service de Dieu, à fuir les soucis domestiques et même à renoncer aux liens les plus chers [7]. Saint Léon s'élève contre le goût de lucre et l'esprit de domination [8]. Evêques et prêtres ne doivent pas assumer des fonctions civiles. Car nul ne peut servir deux maîtres [9].

Le tableau des vertus cléricales dressé par saint Jérôme dans la lettre à Népotien est célèbre [10] : détachement des richesses, étude des Ecritures et de la doctrine chrétienne, et plus encore mise en pratique des conseils qu'elle inspire ; soumission à l'évêque ; simplicité de mise qui rejette le faste aussi bien qu'une négligence ostentatoire ; vie simple qui évite la familiarité des grands, les plaisirs de la table ; charité dans les actes, dans les paroles ; assistance des malades, prudence dans les relations sociales.

La formation intellectuelle du clergé préoccupe les Pères. Selon leurs tendances, la sévérité à l'égard des lettres païennes est plus ou moins grande. Mais toujours le clerc est mis en garde contre ses dangers, sans que l'on aboutisse à une condamnation absolue de l'héritage antique. Il n'est pas interdit d'y puiser les méthodes propres à favoriser la diffusion de la foi et de la morale nouvelles [11].

le clerc *si non more romano capilli eius tonsi sunt* et le c. 10 (*ibid.* 302) prohibe les cheveux longs. Mais on sait l'incertitude qui plane sur ces textes (cf. HEFELE-LECLERCQ, II, 2, 888 et s.).

1. *In Propheta Michaeam*, I, 2, v. 9-10 (*PL.* 25, 1172 = D. 35, c. 4).
2. *Ep.* 69, *ad Oceanum*, 8 = D. 35, c. 5, à propos des qualités de l'évêque.
3. *Ep.* 52, *ad Nepotianum*, n. 11 = D. 35, c. 6.
4. *Comm. in Amos*, II, c. 5, v. 12 (*PL.* 25, 1047 = C. 11, qu. 3, c. 23).
5. *In Ep. ad Galat.*, III, c. 6, 2 (*PL.* 26, 427 = D. 86, c. 22).
6. *Ep.* 20 (*PL.* 16, 994, cf. C. 23, qu. 8, c. 3).
7. II, 7 (*PL.* 14, 572 = C. 12, qu. 1, c. 6).
8. *Ep.* 106, ch. 1 (*PL.* 54, 1001 = D. 47, c. 6).
9. Canons des Apôtres, c. 80 (81) (BRUNS, I. 12).
10. *Ep.* 52, §§ 5 et s.
11. Par exemple, Augustin, *de Doctrina christiana*, L. II, ch. 35-37 (*PL.* 34, 60).

Les nuances de la pensée doctrinale ne sont pas toujours compatibles avec la sécheresse des textes de loi. Les *Statuta ecclesia antiqua* interdisent même à l'évêque la lecture des livres païens [1].

Le « concile de Laodicée » [2] et les conciles africains [3] interdisent aux clercs la fréquentation des auberges, si ce n'est par nécessité au cours d'un voyage. Les conciles gaulois du milieu du ve siècle se montrent particulièrement sévères pour l'ivrognerie. Non seulement ils la sanctionnent d'une excommunication temporaire, mais c'est l'un des seuls cas où la législation conciliaire de cette époque prévoit des peines corporelles [4]. L'assistance aux spectacles qui accompagnent parfois les banquets est également prohibée [5]. Et l'on interdit aux clercs comme aux laïcs de mettre de l'argent en commun pour organiser des banquets [6]. La famille même des clercs est invitée à ne pas assister aux spectacles profanes, défense que la discipline africaine étend à tout chrétien [7]. Enfin, bien entendu, il est interdit aux clercs de se mêler aux réunions hérétiques ou schismatiques [8].

Le strict accomplissement des obligations religieuses nécessite parfois l'intervention des conciles. En Espagne, celui de Tolède en 400 dénonce les clercs qui n'assistent pas à la messe quotidienne et les menace de déposition [9]. En Gaule, celui de Vannes, en 465, prive de la communion pendant sept jours celui qui, demeurant dans la ville et sans excuse de maladie, s'abstient de venir à l'office matinal [10] et les *Statuta ecclesiae antiqua* retirent son *stipendium* au clerc qui, sans être malade, manque les vigi-

1. C. 16 (Bruns, I, 143).
2. C. 24 (Bruns, I, 76 = D. 44, c. 2).
3. Bréviaire d'Hippone, c. 26 et concile de Carthage de 397, c. 27 (Bruns, I, 138 et 127 = D. 44, c. 4). Le texte est repris dans le *Cod. ecc. Afric.* c. 40.
4. Concile de Tours de 460, c. 2 et de Vannes de 465, c. 13 (*corporale supplicium*) (Bruns, II, 140 et 144).
5. « Concile de Laodicée », c. 54 (Bruns, I, 79 = D. 5, *de cons.*, c. 36). S'il n'est pas interdit aux clercs d'assister aux banquets de noces, le concile de Néocésarée, c. 7 (Bruns, I, 71 = C. 31, qu. 1, c. 8, § 1) leur défend de sembler approuver les remariages en assistant au banquet qui accompagne la seconde union. Plus tard, le concile de Vannes c. 11 (Bruns, II, 144) engage les clercs majeurs, à qui le mariage est interdit, à ne pas assister aux banquets de noces en raison des chants et des spectacles qui les accompagnent souvent. Le c. 12 du même concile leur interdit d'assister aux banquets juifs. Ambroise déconseillait déjà la participation aux banquets (*de off. min.*, I, 20, 86 ; *PL.* 16, 49).
6. « Concile de Laodicée », c. 55 (Bruns, I, 79 = D. 44, c. 10).
7. Bréviaire d'Hippone, c. 11 et concile de Carthage de 397, c. 11 (Bruns, I, 137 et 125).
8. *Stat. ecc. ant.*, c. 70 et 72 (Bruns, I, 148 = C. 24, qu. 3, c. 35).
9. C. 5 (Bruns, I, 204).
10. C. 14 (Bruns, II, 145).

les[1]. En Angleterre, le concile tenu par saint Patrick punit également la négligence aux offices du matin et du soir[2].

Parmi les prescriptions relatives à la vie cléricale, les *Statuta ecclesiae antiqua* mentionnent la défense du serment *per creaturas*. Répété, il entraîne l'excommunication[3]. Cette défense, qui deviendra fréquente par la suite, est au contraire isolée dans la législation canonique de notre période. Ses origines scripturaires sont connues. La législation séculière en tient compte et exempte les clercs de l'obligation du serment[4]. Mais les actes de la pratique montrent qu'elle n'était pas toujours bien observée[5].

Le célibat et la continence cléricale[6]. — On a vu que la condition d'homme marié n'était pas à elle seule un obstacle à l'ordination, ni même à l'accession aux ordres supérieurs. Cette situation posait deux problèmes. Célibataire lors de son ordination, le clerc avait-il le droit de se marier une fois entré dans les ordres ? Marié lors de son ordination, doit-il, devenu clerc, renoncer à l'usage du mariage ? Sur ces deux points la législation présente de multiples nuances, attribuables soit à la différence des ordres envisagés, soit à la variété des disciplines locales. Son ampleur ne tient peut-être pas seulement à l'importance d'un problème qui comptera toujours parmi les préoccupations majeures de l'Eglise. Aux IVe et Ve siècles, les préceptes de chasteté devaient être particulièrement difficiles à faire respecter. L'élargissement de la société chrétienne et par contre-coup celui du recrutement de ses ministres entraînaient l'admission de caractères moins fermes qu'à l'époque antérieure. La décomposition des structures anciennes, l'arrivée de nouvelles populations aux mœurs rudes n'étaient pas favorables à des vertus austères. S'il ne faut pas s'en remettre uniquement aux reproches des moralistes,

1. C. 49 (BRUNS, I, 146 = D. 91, c. 3, § 1).
2. Concile de 456, c. 7 (BRUNS, II, 302).
3. C. 61 (BRUNS, I, 147 = C. 22, qu. 1, c. 9).
4. CJ. 1, 3, 25, lb (456 ?).
5. E. SEIDL, *Das Eid im röm. ägypt. Provinzialrecht*, II (*Münchener Beiträge zur Papyrusforschung*, XXIV, 2e partie, 1935), 39-43. Cf. *infra*, 576.
6. P. B. KURTSCHEID, *Hist. iuris. canonici, Hist. instit.* (Roma, 1941), 173-179 ; P. H. LAFONTAINE, *op. cit.*, 224-310 ; E. VACANDARD, *Les origines du célibat ecclésiastique*, dans les *Etudes de critique et d'histoire religieuses*, I (1905) 69-120, reproduit *DTC.*, II, 2068 à 2086, V° *Célibat eccl.* ; KNECHT, *Handbuch des kath. Eherechts* (1928) ; LECLERCQ, *La législation conciliaire relative au célibat ecclésiastique*, dans *Hist. des conciles* II, 2, (1908), 1321-1348 ; R.P. HERMAN (S.J.) V° *Célibat des clercs*, *D.D.C.*, III ; M. JUBANY, *El celibato ecclesiastico y el c.* 10 *del concilio de Ancyra*, *Analecta Sacra Tarraconensia* XV (1942), 237-256.

toujours enclins à vanter le passé et à critiquer leurs contemporains, on ne peut nier que le fléchissement moral qu'ils dénoncent ne réponde à une certaine réalité [1].

1° *Le mariage des clercs.* — En Orient le concile d'Ancyre admettait le mariage des diacres pourvu qu'ils s'en soient réservé la faculté lors de leur ordination. Mais, s'ils n'ont pas pris cette précaution, leur mariage les exclut du ministère [2]. Le mariage du prêtre est puni de déposition par le concile de Néocésarée [3]. Mais cela n'implique pas qu'un prêtre n'ait pu se marier avant son ordination et le concile de Gangres fulmine l'anathème contre ceux qui refuseraient d'assister au service divin, célébré par un prêtre marié [4].

La législation occidentale se montre plus stricte. Non seulement elle refuse aux clercs majeurs la faculté de se marier, mais certaines de ses dispositions touchent même les clercs mineurs. L'Afrique, à la fin du IVe siècle exige des lecteurs qui arrivent à l'âge de la puberté d'opter pour le mariage ou pour la continence [5]. Saint Léon étend aux sous-diacres l'interdiction du mariage [6]. En 451, le concile de Chalcédoine présente comme un usage propre à quelques régions, le mariage des psalmistes et des lecteurs. Il le tolère pourvu que ces clercs n'épousent pas une hérétique [7]. Mais aucune de ces défenses n'aboutit jamais à faire tenir pour nul le mariage du clerc. Il faudra pour cela attendre le concile de Latran de 1123.

Si le mariage n'est pas interdit à tous les clercs, certaines unions, que l'Église estime moins, sont totalement prohibées au clergé.

En vertu du précepte *unius uxoris vir*, Sirice interdit aux clercs le remariage ou le mariage avec une veuve, à peine de privation de la dignité cléricale [8]. Le c. 25 ajouté au concile

1. De Labriolle, *H.E.*, III, 371-372.
2. C. 10 (Bruns, I, 70 = D. 28, c. 8); cf. une attitude inverse dans le concile d'Orange, c. 22, reproduit par la coll. dite second concile d'Arles, c. 43 (*infra*, 162, n.5). Les Canons des Apôtres, c. 25 (27) (Bruns, I, 4) n'autorisent le mariage qu'aux lecteurs et aux psalmistes.
3. C. 1 (Bruns, I, 71 = D. 28, c. 9).
4. C. 4 (Bruns, I, 107 = D. 28, c. 15).
5. Concile de Carthage de 397, c. 19 (Bruns, I, 126 = D. 32, c. 8), repris par le concile de Carthage de 419, dans le *Codex ecc. afr.*, c. 16 (Bruns, I, 162).
6. *Ep.* 14, 4 (446) (*PL.* 54, 672 = D. 32, c. 1); cf. concile de Vannes (465) c. 11 (Bruns, II, 144).
7. C. 14 (Bruns, I, 29 = D. 32, c. 15). C'est la solution des Canons des Apôtres, *supra*, n. 2.
8. Sirice à Himère, *Ep.* 1, ch. 11 (*PL.* 13, 1143 = D. 84, c. 5), cf. sa lettre aux

d'Arles, leur défend d'épouser une *mulier corrupta* [1]. En Espagne, le lecteur qui épouse une veuve ne peut accéder à un ordre supérieur ou tout au plus au sous-diaconat [2]. Le sous-diacre qui se remarie après la mort de sa première femme est ramené au rang de lecteur ou de portier. Un nouveau remariage entraînerait la réduction à l'état laïc [3]. En Gaule, le mariage avec une veuve ramène au dernier rang de l'office clérical [4].

A plus forte raison, toute relation irrégulière est-elle interdite aux clercs, de même qu'elle le serait à un simple laïc. Le concile d'Elvire se montre très soucieux de la moralité du clergé. Non seulement, il prive de la communion, même *in articulo mortis*, les évêques, prêtres ou diacres coupables de fornication [5], mais il interdit toute situation qui pourrait prêter à équivoque. Aucun clerc ne peut avoir dans sa maison une femme, si ce n'est sa sœur ou sa fille, si elles se sont vouées à Dieu [6].

Une disposition analogue, peut-être inspirée par l'exemple espagnol, dont Ossius au moins pouvait faire mention, se retrouve dans le concile de Nicée [7]. Se prévalant de ce concile, Sirice interdira, en principe, aux clercs d'avoir sous leur toit une femme [8]. La même discipline, avec parfois quelques légères différences dans la liste des femmes qui sont frappées par cette interdiction, est attestée en Afrique [9] et en Gaule, où les conciles du ve siècle accompagnent cette défense de sanctions variables, interdiction d'une promotion, défense d'exercer le ministère, excommunication [10].

Les conciles d'Hippone [11] et de Carthage de 397 [12] interdisent

évêques africains, c. 2, IV (*PL.* 13, 1159); Innocent I, *Ep.* 17, ch. 1, en 414 (*PL.* 20, 527). Au contraire, Théodore de Mopsueste (*In Epist. prior. Pauli ad Tim. Comm. Frag., in cap.* 3, *v.* 2; *PG.* 66, 940-941) et Théodoret de Cyr (*Interpretatio Epist.* 1 *ad Timot., in cap.* 3, *v.* 2. *PG.* 82, 805) auraient voulu entendre la maxime paulinienne comme une interdiction de la seule bigamie simultanée.

1. Bruns, II, 110.
2. C. de Tolède (400), c. 3 (Bruns, I, 204).
3. *Ibid.*, C. 4 (*ibid.*).
4. Angers, 453, c. 11; Tours, 460, c. 4 (Bruns, II, 138 et 140).
5. C. 18 (Bruns, II, 4); cf. également concile de Néocésarée, c. 1 (Bruns, I, 71 = D. 28, c. 9) : le clerc fornicateur ou adultère est ramené au rang de pénitent laïc.
6. C. 27 (Bruns, II, 5).
7. C. 3 (Bruns, I, 15 = D. 32, c. 16).
8. *Ep.* I, ch. 12 (*PL.* 13, 1144 = D. 81, c. 31).
9. Bréviaire d'Hippone, c. 16 et concile de Carthage de 397, c. 17 (Bruns, I, 137 et 125 = D. 81, c. 27).
10. Concile d'Angers de 453, c. 4, de Tours de 460, c. 3; Coll. dite 2e concile d'Arles, c. 3 et 4 (Bruns, II, 137, 140, 130).
11. C. 24 (Bruns, I, 138).
12. C. 25 (Bruns, I, 126 = D. 81, c. 32), repris dans le *Codex ecc. afr.* c. 38 (*ibid.*, 166).

même aux clercs de rencontrer des veuves ou des vierges sans permission de leur supérieur hors de la présence d'un autre clerc ou d'une personne sérieuse.

La législation impériale viendra ici encore renforcer les défenses canoniques. En 370, Valentinien I faisait lire dans les églises de Rome une constitution adressée au pape Damase, par laquelle il interdisait aux clercs d'aller chez des veuves ou de jeunes orphelines. Renonçant pour une fois au privilège du for, il permettait à leurs parents de poursuivre les contrevenants devant les tribunaux séculiers. Il interdisait en même temps et frappait de nullité toute libéralité faite par une femme à un clerc qui serait entré en relations avec elle sous prétexte de religion[1]. Plus tard, Honorius n'autorise que les mères, filles et sœurs des clercs à demeurer sous leur toit. Il interdisait en même temps aux clercs de renvoyer leur épouse[2].

2° *La continence des clercs mariés.* — Le principe de la continence des évêques, prêtres, diacres, formulé par le concile d'Elvire[3] fut remis en question au concile de Nicée.

On y proposa d'obliger les clercs majeurs mariés à cesser toute relation conjugale[4]. Il est fort probable que cette proposition fut faite par Ossius, qui avait siégé à Elvire et qui tint à Nicée un rôle important. Mais l'évêque de Haute-Thébaïde, Paphnuce, estima une telle exigence trop rigoureuse et le projet fut repoussé. Ainsi s'établit une divergence entre les disciplines orientales et occidentales, qui devait persister par la suite. Pour les prêtres et les évêques mariés avant leur ordination, la vie conjugale resta permise et on leur interdit de renvoyer leur femme sous prétexte de piété[5]. Sans doute, tous les clercs ne firent-ils pas usage de la

1. CTh. 16, 2, 20. Cette disposition était conforme aux vœux des docteurs chrétiens, cf. Jérôme, *Ep.* 52, §§ 5 et 6.

2. CTh. 16, 2, 44 = CJ. 1, 3, 19 = Sirmond 10 (420). La seconde disposition est conforme aux Canons des Apôtres c. 5 (6) (BRUNS, I, 2 cf. D. 28, c. 14) et à la lettre de saint Léon, *Ep.* 167, 3 (*PL.* 54, 1204).

3. C. 33 (BRUNS, II, 6). Le texte dit *episcopis, presbiteris, diaconibus, vel omnibus clericis positis in ministerio*. Il ne s'agit pas d'un élargissement au delà du diaconat. La comparaison avec le c. 18 (*episcopi, presbyteri et diaconi, si in ministerio positi*) prouve que *vel* doit s'entendre ici comme signifiant, « c'est-à-dire ». *Vel qui sacramentis divinis inserviunt* dans le concile de Carthage de 390, c. 2 (BRUNS, I, 118), qui pose la même règle, a le même sens. Le concile précise d'ailleurs très nettement que la continence n'est imposée qu'à trois degrés d'ordre. En ce sens, P. H. LAFONTAINE (*op. cit.*, 299, n. 1) contre MONACHINO (*op. cit.*, 162).

4. Le fait est rapporté par les historiens ecclésiastiques, Socrate, Sozomène, Gélase de Cyzique. Le second prétend que la proposition aurait porté également sur les sous-diacres. Sur cette affaire, cf. HEFELE-LECLERCQ, I, 1, 620-624, DE CLERCQ, *Ossius*, 278-280. Allusion dans D. 31, c. 12.

5. Can. Apost., 5 (6) (BRUNS, I, 2).

liberté qui leur était laissée. Les écrits des Pères et des historiens attestent que beaucoup s'imposèrent la continence. Il y eut d'autre part, des courants hostiles aux prêtres mariés en Orient. On a vu que le concile de Gangres dut anathémiser les eustathiens qui refusaient d'assister aux offices d'un prêtre marié. Saint Epiphane chercha, mais sans succès, à rapprocher la discipline orientale de celle de l'Occident. L'opposition des disciplines devait subsister, l'Orient optant pour la tolérance [1], l'Occident pour la sévérité.

L'Afrique imposa également la continence aux clercs mariés. Comme le concile d'Elvire, ceux de Carthage la sanctionnent par l'exclusion des ordres [2]. A Rome, la même discipline est affirmée. L'obligation de continence est limitée aux évêques, prêtres, diacres. Elle est la règle du concile romain tenu sous Damase, qui l'appuie sur l'autorité des Ecritures, l'exemple que doivent donner ceux qui prêchent la pureté, la sainteté des fonctions qu'ils exercent [3]. Cette discipline romaine devint par les soins de la papauté celle de tout l'Occident. Les canons du concile furent envoyés aux évêques gaulois et plus tard à ceux d'Afrique par Sirice [4]. La décrétale de Sirice à Himère reproduit la même doctrine [5]. Nous sommes en présence d'un de ces cas, assez rares, où dès la fin du IVe siècle, l'église romaine imposait sa discipline à tout l'Occident [6].

En communiquant les décisions du concile à l'épiscopat africain, Sirice était moins impératif que dans la décrétale à Himère. Mais la conformité de cette discipline avec celle qu'affirmaient les conciles africains de la même époque ne permet pas de penser que cette prudence soit inspirée par la crainte de résistance sur ce point précis. Il faut y voir plutôt le souci de ne pas imposer brutalement la volonté romaine au clergé africain toujours jaloux de son indépendance [7].

1. Const. Apost. vers 400, L. VI, ch. 17 (*Funck*, I, 339 et 341) ; Socrate, *H.E.*, VI, ch. 22 (*PG*. 67, 637).
2. Concile de Carthage de 390, c. 2 (BRUNS, I, 118 = D. 31, c. 3 et D. 84, c. 3), repris dans le *Codex ecc. afr.*, c. 3 et 4 (BRUNS, I, 161). Cf. concile de Carthage du 13 sept. 401, c. 3 ou 4 dans le *Codex ecc. afr.*, c. 70 (BRUNS, I, 173 = D. 32, c. 13 et D. 84, c. 4), qui n'oblige que les clercs majeurs. Pour les autres, il renvoie aux usages propres de chaque église.
3. Dans l'*epist. ad Gallos Episcopos*, c. 3 (BRUNS, II, 276).
4. *Ep.* 5, 3 (*PL*. 13, 1160-1161) : *quo de re hortor, moneo, rogo.* Le concile de Telepte de 418 reprend ces dispositions (cf. HEFELE-LECLERCQ, II, 1, 72 et s.).
5. *Ep.* I, ch. 7, n. 8-12 (*PL*. 13, 1138-1141 = D. 82, c. 3 et 4).
6. Son application en Gaule est attestée par le c. 29 ajouté au concile d'Arles (BRUNS, II, 110).
7. *Sic*, HEFELE-LECLERCQ, II, 1, 71, n. 3.

Dans ses grandes décrétales à Victricius de Rouen et à Exupère de Toulouse, Innocent I revient sur la même obligation. Comme le concile romain ou celui de Carthage de 401, comme Sirice, dont il invoque l'autorité, il la limite aux prêtres (ce qui implique évidemment les évêques) et diacres et la justifie à la fois par l'autorité des Ecritures, la pureté requise des ministres de l'autel et l'obligation où ils sont de se donner pleinement aux choses de Dieu [1]. Même attitude quelques années plus tard chez saint Léon [2], Mais ce dernier étend la loi de continence. En même temps qu'il interdisait le mariage des sous-diacres, il prohibait à ceux qui étaient mariés avant leur ordination de continuer les relations conjugales [3]. L'Afrique quelques années plus tôt avait déjà admis la même extension et proposait même d'imposer la continence aux autres clercs, s'ils n'étaient plus tout jeunes [4].

La doctrine patristique fortifie cette législation. Les commentaires des textes de saint Paul sur les vertus de l'évêque, du prêtre et du diacre en fournissent l'occasion [5]. Saint Ambroise insiste dans son *de officiis ministrorum* sur l'obligation où sont les clercs mariés d'observer la continence [6]. Saint Jérôme met l'accent sur la vertu de pureté. Il faut fuir toute occasion de chute, éviter tout prétexte de médisance et, si le laïc doit pour la prière s'abstenir de relations charnelles, le clerc, qui ne doit cesser de prier, ne peut songer au mariage [7]. Mais la sévérité de cette doctrine ne rallie pas tous les suffrages. Certains clercs la trouvent excessive et la correspondance pontificale signale ses fréquentes violations. A la fin du IVe siècle, à Rome, l'hérétique Jovinien avait voulu trouver dans les Ecritures les raisons d'affirmer que le mariage n'était en rien inférieur au célibat et qu'il ne pouvait être refusé aux clercs. Deux conciles (Rome, 390 et Milan, 391) [8] condamnent ses thèses. Deux ans plus tard, saint Jérôme consacre un livre à leur réfutation [9]. Finalement Hono-

1. *Ep.* 2, ch. 9, n. 12 et *Ep.* 6, ch. 1, n. 2-4 (*PL.* 20, 475-476 et 496-498 = D. 31, c. 4 à 6 et D. 82, c. 2). Cf. également *Ep.* 38 (*PL.* 20, 605 = D. 81, c. 6), où le pape prescrit de déposer un prêtre qui a eu des enfants après son ordination sacerdotale.

2. *Ep.* 167, *resp.* 3, en 458 (*PL.* 54, 1204 = D. 31, c. 10).

3. *Ep.* 14, ch. 4 en 446 (*PL.* 54, 672 = D. 32, c. 1).

4. *Codex ecc. afr.*, C. 25 (Bruns, I, 163) ; au contraire le c. 70 (*ibid.* 173) ne cite pas les sous-diacres.

5. Cf. par exemple, l'*Ambrosiaster* (*PL.* 17, 495-496 et 526) ; Pélage (*PL.* 30, 879-880 ; 896-897) ; Saint Jérôme (*PL.* 26, 563-570).

6. I, 50, n° 248 (*PL.* 16, 104).

7. Cf. en particulier, *Ep.* 22 ; *Ep.* 52 ; *Contra Jovinianum* (écrit en 392-393), L. I, n. 13 (*PL.* 23, 230 = D. 27, c. 30).

8. Hefele-Leclercq, II, 1, 79-80.

9. Le *contra Jovinianum*, cité ci-dessus ; cf. De Labriolle, *Hist. de la litt. latine chrét.*, II, 510-545.

rius l'exilera, lui et ses partisans, à la demande de l'épiscopat[1].

En Espagne, le concile de Tolède de 400, rappelle des prescriptions antérieures des évêques de Lusitanie, astreignant à la continence prêtres et diacres mariés. Mais elles avaient été mal observées. Le concile, tolérant pour les fautes passées, se borne à interdire la promotion à un ordre supérieur des clercs coupables. Pour l'avenir, il n'indique même pas la sanction[2].

La continence imposée aux clercs mariés n'était d'ailleurs pas sans dangers. Leurs épouses, soumises peut-être contre leur gré à la même obligation, ne la supportaient pas toujours mieux qu'eux. Le déshonneur qui rejaillissait sur la maison du clerc atteignait l'Eglise dans la personne de ses ministres. Elle ne pouvait rester indifférente. Aussi le même concile de Tolède soumet-il les femmes de clercs qui ont péché à un pouvoir plus strict de leur mari. Pour éviter les occasions de chute, il autorise le mari à enfermer sa femme et même à la lier à la maison, à l'astreindre à des jeûnes salutaires, cependant sans aller jusqu'à la faire périr d'inanition, à ne plus prendre de repas avec elle, du moins jusqu'à ce qu'elle ait fait pénitence[3]. La discipline gauloise insiste également sur l'obligation de continence. Le concile de Turin refuse de promouvoir à un ordre supérieur le clerc qui a eu des enfants[4]. Celui d'Orange interdit la promotion au diaconat d'un clerc marié qui ne prend pas l'engagement solennel d'observer la chasteté[5] et prive de son office le diacre qui n'observe pas la continence[6]. Le concile de Tours de 460, reprend les exhortations de Sirice[7]. Mais, peut-être pour tenir compte des résistances pratiques auxquelles il se heurtait, il est contraint d'adoucir les sanctions qui frappent prêtres et diacres mariés

1. CTh. 16, 5, 53 (398).
2. C. 1 (Bruns, I, 203).
3. C. 7 (Bruns, I, 204 = C. 33, qu. 2, c. 10). Le concile de Néocésarée, c. 8 (Bruns, I, 72 = D. 34, c. 11) avait déjà obligé le clerc à répudier sa femme coupable d'adultère sous peine de se voir interdire l'exercice des fonctions ecclésiastiques.
4. C. 8 (Bruns, II, 116), rappelé et confirmé par le concile d'Orange de 441, c. 24 (*ibid.*, 125).
5. C. 22, reproduit par la Coll. dite second concile d'Arles, c. 43 (Bruns, II, 125 et 135 = D. 28, c. 7). Le texte dit : ... *ut deinceps non ordinantur diacones conjugati.* On pourrait traduire « qu'à l'avenir ne soient pas ordonnés de diacres mariés ». La rubrique du canon donne l'interprétation que nous adoptons au texte et le canon suivant la confirme. La traduction d'Hefele-Leclercq (II, 1, 446) respecte l'équivoque du texte.
6. C. 23 (repris dans la Collection dite 2e concile d'Arles, c. 44 ; Bruns, II, 125 et 135 = D. 50, c. 29, pr.). La même Collection, c. 2 (Bruns, 130 = D. 28, c. 6) n'autorise l'ordination sacerdotale d'hommes mariés qu'après une promesse de *conversio*, qui implique l'engagement à la continence.
7. C. 1 (Bruns, II, 139).

qui continuent leur vie conjugale. A la privation de la communion, édictée, dit le texte, par « les Pères »[1], il substitue l'interdiction de la promotion à un ordre supérieur et la défense d'offrir le sacrifice[2]. C'était se rallier à la solution espagnole.

La pauvreté. — Quelle était la condition sociale et la fortune de ceux qui accédaient aux ordres ? Comme à toutes les époques certainement très variable. Un grand fonctionnaire comme saint Ambroise, un propriétaire de vastes domaines en Gaule et en Italie comme Paulin de Nole n'étaient certes pas pauvres. Mais l'histoire sociale n'est pas seulement celle des noms illustres. La masse inconnue des clercs se recrutait semble-t-il dans la foule obscure des petites gens, petits agriculteurs ou petits commerçants, bourgeois des villes que ruinaient les curies, voire esclaves affranchis de fraîche date. Accédant aux ordres, ces clercs gardaient leurs biens, parfois leurs occupations antérieures lorsqu'elles étaient conciliables avec les charges et la dignité du sacerdoce[3]. On a vu que pour des raisons fiscales, l'Etat refusait aux riches l'accès à la cléricature[4].

L'Eglise de son côté invite ses clercs à mépriser la richesse, à se contenter de peu, à se montrer généreux envers les pauvres. Préceptes de morale, qui doivent orienter un genre de vie plutôt que prescriptions législatives fixant des quotités rigides. Aussi est-ce à la patristique plus qu'aux canons ou aux décrétales qu'il faut demander des détails sur cette question.

Dans le *De officiis*, Ambroise déconseille aux clercs de se mêler des affaires d'argent, où il est souvent difficile de respecter la justice[5]. Qu'ils se contentent de leur lopin de terre ou de leur *stipendium*[6]. Mais c'est surtout saint Jérôme qui prêche le détachement des richesses. Le nom du clerc (κλῆρος) doit lui rappeler « qu'il est la part du Seigneur » ou qu'« il a pour part le Seigneur » et que par conséquent il ne doit rien avoir en dehors du Seigneur : « Servant l'autel, je suis entretenu par l'offrande faite à l'autel. Ayant nourriture et vêtement, je m'en contenterai

1. On ignore à quel concile cette phrase fait allusion.
2. C. 2 (Bruns, II, 140).
3. E. Lesne, *Hist. de la propriété eccl.* I, 36 ; Monachino, *Cura pastorale*, 22-29.
4. CTh. 16, 2, 3 (329) : « *fortuna tenues* »; 16, 2, 6 (326-329) : *opulentos enim saeculi subire necessitates oportet, pauperes ecclesiarum divitiis sustentari*, 16, 2, 17 (364, Valentinien I); la Novelle III de Valentinien III (439) interdit l'accès aux ordres de ceux qui ont plus de 300 sous d'or.
5. III, 9, 59 (*PL.* 16, 162 = C. 14, qu. 5, c. 10).
6. I, 36, 184 (*PL.* 16, 77).

et, nu, je suivrai la croix nue »[1]. Jérôme ne se borne pas à exhorter. Il dénonce les abus, les clercs qui cherchent les héritages et contre lesquels il a fallu faire appel à la législation séculière[2]. Ammien Marcellin, qui n'aime pas les chrétiens, oppose le luxe d'une partie du clergé romain à la vie modeste de beaucoup d'évêques de province[3]. En Gaule, au milieu du ve siècle, le concile d'Orange tient pour légitime que des clercs aient des esclaves[4]. Saint Augustin s'élevait contre ces « mercenaires », qui cherchaient dans l'Eglise non pas Dieu, mais des avantages personnels, des honneurs, des profits[5]. Le Christ, sans doute, disposait de quelques ressources, mais pour les besoins de tous et le secours des indigents. Comme lui les clercs doivent sinon tout abandonner du moins ne pas s'attacher aux biens temporels[6]. Peut-être est-ce à l'influence de saint Augustin, qui siégeait au concile de Carthage de 397, que l'on doit attribuer la disposition de ce concile déclarant criminels ceux qui, entrés dans les ordres pauvres, se trouvent, devenus prêtres ou évêques, propriétaires fonciers[7].

C'est en partie au moins pour soustraire son clergé à ces soucis matériels, pour lui assurer le nécessaire dans une vie de renoncement que saint Augustin instaura dans son diocèse la vie commune des prêtres[8] et conseilla à l'épiscopat africain de suivre son exemple.

Cet usage sera introduit en Italie par des clercs africains fuyant l'invasion vandale. Mais dès le milieu du ive siècle l'évêque Eusèbe de Verceil avait organisé la vie de ses clercs. A Ravenne, l'évêque Pierre Chrysologue (mort vers 450), en Gaule, son contemporain Hilaire d'Arles[9], établirent des communautés analogues. Ces groupements présentaient des avantages multiples. Ils débarrassaient les clercs des soucis matériels, facilitaient la formation morale et intellectuelle de jeunes clercs,

1. *Ep.* 52, 5 = C. 12, qu. 1, c. 5.
2. *Ibid.*, § 6. Il s'agit d'une allusion à la constitution de Valentinien I adressée à Damase le 30 juillet 370 (CTh. 16, 2, 20), *supra*, 159. Ambroise (*Ep.* 18, 13, à Valentinien II, *PL.* 16, 976) déclare, dans une formule excessive, que des lois récentes ont retiré aux clercs le droit de succéder.
3. XXVII, 3
4. C. 6, repris dans la Coll. dite second concile d'Arles, c. 32 (Bruns, II, 123 et 134).
5. *Tract. in Johann. Ev.* 46, n. 5 *ad* c. 10 (*PL.* 35, 1729 = C. 8, qu. 1, c. 19).
6. *Tract.* 50 *ad* c. 12 et *Tract.* 62, n. 5 (*PL.* 35, 1762 et 1803 = C. 12, qu. 1, c. 17 et 12).
7. Concile de Carthage de 397, c. 49, reproduit dans le *Codex ecc. afric.*, c. 32 (Bruns, I, 134 et 165 = C. 12, qu. 3, c. 1).
8. Possidius, *Vita Augusti*, ch. 5, 32 (*PL.* 32, 37 et 54).
9. *Vita Hilarii* 10 (*PL.* 50).

garantissaient une plus stricte observance de la loi de chasteté. Ils connurent en Italie [1] comme en Afrique [2] un certain succès. La vie de pauvreté de l'*episcopium* d'Hippone est décrite dans des sermons célèbres de saint Augustin [3]. Mais ceux-ci font également connaître les résistances de certains clercs, leur refus de renoncer totalement à la fortune. Augustin aurait souhaité n'ordonner que des clercs disposés à cette vie de pauvreté et de communauté. Il menaça de déposition ceux qui voulaient s'y soustraire. Pour garantir une totale pauvreté, il interdit aux laïcs de faire des libéralités à un clerc en particulier. C'était demander trop. Augustin dut lui-même revenir sur ce projet primitif. Sans renoncer à la vie commune, il ne l'impose plus. Que les opposants restent clercs et qu'ils vivent où et comme ils le souhaitent. Les obliger serait les inciter à simuler et finalement aboutirait à des conséquences plus néfastes que celles d'un régime libéral.

Ce sont également des conseils d'ascétisme, non des prescriptions impératives, que formule le prêtre arlésien Pomère, lorsqu'il invite les clercs à abandonner leurs biens en entrant dans les ordres. La pratique, dit-il est assez fréquente chez les évêques comme chez les prêtres [4]. Mais il est évident qu'un tel conseil ne fut pas toujours suivi.

Les sources du patrimoine des clercs. — Trop pauvre pour se passer de tout salaire, trop attaché à ses habitudes antérieures pour accepter de vivre dans une communauté de prêtres (que d'ailleurs il n'aurait pas trouvé partout), de quoi vivra le clerc ?

Servant l'Eglise, il reçoit d'elle une aide. Il peut être gratifié de libéralités dont les unes sont faites sans que son état soit pris en considération, mais dont d'autres s'adressent au clerc comme tel. Enfin certaines activités profanes ne lui sont pas interdites, à condition que le temps qui leur est consacré ne compromette pas le service de Dieu.

1° *Le stipendium.* — L'une des affectations du patrimoine ecclésiastique est d'assurer aux clercs leur vie matérielle [5].

1. G. Forchielli, *La pieve rurale* (Roma, 1931), 54-56.
2. Monachino, *Cura pastorale*, 161 et s.
3. Sermons 355 et 356 (en 425-426, *PL.* 39, 1573 et 1579 et Lambot, *S. Aug. Sermones XVIII selecti*, 1950) ; frag. de ces textes au Décret, C. 12, qu. 1, c. 10 et C. 12, qu. 1, c. 18.
4. *De vita contemplativa*, II, 10, 11 (*PL.* 59, 455).
5. Sulpice Sévère, *Dial.* III, 14 (*CSEL.* 1, 212) à propos de saint Martin ; Pomère, *De vita contemplativa*, II, 10 (*PL.* 59, 454).

L'évêque, administrateur de ce patrimoine dispense à chacun selon ses besoins. Empruntant une fois de plus au vocabulaire militaire (et aussi à celui des fonctions civiles du Bas-Empire), la langue ecclésiastique qualifie de *stipendium* ce que reçoit le clerc. Beaucoup de clercs vivent ainsi *ecclesiae sumptibus* [1].

En principe aucune fraction du patrimoine ecclésiastique n'est spécialement affectée aux besoins d'un clerc déterminé. Aucun minimum ou maximum n'est garanti au clerc. L'évêque est le libre dispensateur des revenus d'une masse qui garde encore son homogénéité [2].

Ce régime, concevable tant que les clercs restaient étroitement groupés autour de l'évêque dans des communautés relativement petites, devient difficile lorsque, dans de grandes villes, les centres de vie religieuse se multiplient. Déjà la prohibition des ordinations absolues, qui entraînait l'affectation de chaque clerc à une fonction précise, devait suggérer de confier à chaque église l'entretien de ses desservants. L'apparition des communautés rurales apporta de nouvelles complications au régime ancien.

Beaucoup de ces églises de bourgs ou de domaines avaient été édifiées par la communauté locale ou par le grand propriétaire. Pour assurer le service religieux, l'entretien des bâtiments, la subsistance du prêtre, les fondateurs avaient en général doté leur église de quelques terres des environs. On verra que cette dotation sera même imposée par la papauté à la fin du ve siècle. Il était donc normal, conforme aux vœux du fondateur et pratiquement plus simple d'affecter les revenus de la *dos* aux besoins du desservant. Mais, si l'on peut déjà discerner le sens dans lequel se fera l'évolution, on ne peut pas encore parler d'une spécialisation de certains éléments du patrimoine ecclésiastique aux besoins des différents clercs [3].

2° *Libéralités faites aux clercs.* — Si l'Eglise conseille au clerc la pauvreté, elle ne lui refuse pas la capacité juridique. Droit séculier et droit canonique s'accordent à lui reconnaître la faculté d'avoir un patrimoine et celui de l'enrichir.

1. Pomère, *loc. cit.*
2. Cf. encore les prescriptions en ce sens de Gélase, frag. 24 (Thiel, 498) : *Omnia praedia ad vestrum revocetis studium, nec cuiquam clerico pro portione sua solum aliquod ecclesiae putetis esse deputandum.*
3. Hinschius (II, 412) signale également des pensions annuelles, attribuées à des clercs sur les revenus du patrimoine ecclésiastique. Mais il souligne lui-même qu'il ne s'agit pas de *pensio* dans le sens où l'entendra le droit classique.

Le clerc peut recevoir à titre gratuit, comme le pourrait tout citoyen. Il succède à ses parents, peut être institué héritier, légataire, donataire. Le concile de Carthage de 397, qui protestait contre les clercs qui font de leur fonction une source de profit, les autorise néanmoins à recueillir dons ou héritages familiaux [1].

Mais la législation impériale apporta ici certaines restrictions, d'ailleurs conformes aux vœux des moralistes chrétiens. Valentinien I interdit aux clercs de recevoir par donation ou testament d'une veuve ou d'une jeune orpheline, dont ils ne seraient pas héritiers légitimes. De telles libéralités sont frappées de nullité et le fisc s'approprie les biens qui en font l'objet [2]. L'empereur prévoit même et réprime la fraude d'une libéralité par personne interposée. Le danger n'était pas imaginaire. Saint Jérôme, qui ne critique pas cette mesure, déplore que les abus de certains clercs l'aient rendue nécessaire [3].

Valentinien voulait par cette restriction mettre un terme aux pratiques scandaleuses de certains clercs. Quelques années plus tard, Théodose I limite à nouveau la capacité successorale des clercs afin d'éviter que les diaconesses ne dépouillent à leur profit leurs propres enfants. Il interdit à ces femmes d'instituer un clerc dans leur testament [4]. Défense excessive, qui sera rapportée six semaines plus tard [5].

En leur qualité de clercs, les membres de la hiérarchie bénéficiaient d'autres sources de revenus. A partir de Constantin, la générosité impériale dépasse celle des particuliers. L'une des premières mesures de l'empereur après la victoire du pont Milvius, avait été de faire répartir une somme importante entre les clercs africains [6]. Ce n'était qu'un début. Des allocations annuelles, prélevées sur les revenus des villes furent accordées aux clercs, aux vierges, aux veuves. Supprimées un moment par Julien, elles furent rétablies, mais réduites des deux tiers par Jovien [7]. On ne saurait parler d'un traitement du clergé, car

1. C. 49, Bruns, I, 134.
2. CTh. 16, 2, 20 (370). Il s'agit peut-être d'une extension de cette défense dans la constitution de 372, qui parle des évêques (CTh. 16, 2, 22).
3. *Ep.* 52, § 6.
4. CTh. 16, 2, 27 (21 juin 390).
5. CTh. 16, 2, 28 (23 août 390). La portée de cette abrogation fut cependant mise en question devant le Sénat à propos du testament d'une femme de rang sénatorial, Hypatia, qui avait institué un prêtre comme héritier d'une fraction importante de ses biens. Mais la clause fut reconnue valable par Marcien (Nov. 5 ; 455).
6. Eusèbe, *H.E.*, X, 6, 1-3.
7. Sozomène, *H.E.*, VI, 3 ; Théodoret, IV, 4.

il n'y avait pas de principe statutaire en ce sens et rien ne certifie la généralité de ces subventions. Mais ce n'en est pas moins l'un de ces signes multiples de la faveur dont le christianisme romain jouissait auprès du prince.

La générosité privée complète celle de l'État. Elle s'adresse aux églises, aux établissements charitables, à la personne des clercs. Elle échappe à toute appréciation quantitative. Mais à en juger par les libéralités envers le *corpus*, on peut supposer que celles dont bénéficièrent les ministres n'étaient pas sans éclat. Elles sont d'ailleurs stimulées par les exhortations patristiques. Saint Jérôme rappelle que la contribution à l'entretien du clergé est un devoir [1].

A côté de ces libéralités, dont le taux et le rythme étaient laissés à la discrétion des fidèles, des offrandes accompagnaient l'exercice de certaines fonctions religieuses. Nous en avons déjà signalées à propos du baptême et on en retrouvera d'autres par la suite.

Les clercs sont autorisés à solliciter la générosité des fidèles. Encore faut-il que ce soit dans des limites convenables et, disent certains textes, avec permission de leur supérieur [2]. Mais on ne rencontre pas de contributions régulières dans leur taux et leur perception, telles que les connaîtra le droit ultérieur. La dîme, en particulier, n'existe pas encore. Toutefois les textes bibliques ne sont pas oubliés et s'il n'est pas question d'une contribution régulière, le taux du 1/10e est parfois proposé [3].

3° *Le travail des clercs.* — Aux subsides de l'Eglise et aux contributions des fidèles s'ajoutent les produits du travail du clerc. Celui-ci n'est pas frappé d'une interdiction de principe, encore que certaines activités soient déconseillées ou même prohibées [4].

Le clerc, qui souvent n'accède aux ordres qu'assez tard et après avoir exercé pendant des années un métier laïc, peut en général en continuer l'exercice. Bien plus, les *Statuta ecclesiae antiqua* lui font un devoir de vivre de son travail, sans pour

1. *Comm. in Ep. ad Tit.*, c. 3, *ad v.* 14 (*PL.* 26, 599 = C. 16, qu. 1, c. 67).
2. Concile de Saint-Patrick vers 456, c. 4 et 5 (Bruns, II, 301). Une constitution non datée, mais qu'il faut situer entre 484 et 524 et qui concerne l'Orient, dénonce les abus de clercs qui n'hésitent pas à mettre en jeu les plus graves sanctions religieuses pour extorquer donations et services divers, surtout à la campagne (C.J. 1, 3, 38 [39]).
3. Jérôme, *Comm. in Malach.*, c. 3, v. 7 (*PL.* 25, 1568 = C. 16, qu. 1, c. 65) et Augustin, *Enarr. in Psal.* 146, 17 (*Corpus Christ.*, 40, 2135).
4. P. G. Caron, *I poteri giuridici del laicato*, 93.

autant négliger son ministère [1]. Ils prescrivent au clerc capable de travailler, d'apprendre un métier et de savoir lire [2].

Les exemples sont nombreux de clercs et même d'évêques qui se livrent aux travaux des champs. Loin de les en critiquer, leurs biographes y voient un signe de vaillance et de modestie [3]. De tels travaux n'ont rien de répréhensibles. Ils permettent au clerc d'assurer sa subsistance sans faire appel aux secours de l'Eglise ou des fidèles. Mais il ne faut pas que le clerc y consacre un temps excessif, au détriment du ministère [4].

Si les travaux rustiques ou le petit métier de l'artisan n'exposent le clerc à aucun danger moral, il n'en va pas de même de professions qui impliquent des opérations commerciales importantes, le maniement de capitaux, l'habileté en affaires. L'Eglise se montrera toujours réticente à l'égard de professions où l'honnêteté peut être mise à l'épreuve. Certaines seront même interdites aux laïcs. L'ampleur que risquent de prendre ces opérations offraient pour les clercs le danger supplémentaire de les absorber de façon excessive. Aussi, tolérante ou même favorable à l'égard de l'agriculture et de l'artisanat, la législation se montre réticente ou nettement hostile lorsqu'il s'agit de la gérance de gros intérêts, du commerce, de l'usure. Elle justifie ces réserves en rappelant l'adage «*nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus*» (II Tim. II, 4) et en donnant au terme de *negotia saecularia* le sens étroit d'opérations commerciales [5].

C'est en citant ce texte que les conciles africains interdisent aux clercs d'assumer la gérance de domaines ou d'exercer des commerces malhonnêtes [6]. Le concile de Chalcédoine de 451 formule la même interdiction, qui, à l'en croire, était mal observée [7]. Il menace le contrevenant des «sanctions ecclésiastiques». En Gaule, la collection dite second concile d'Arles, plus explicite, édicte la déposition et l'excommunication [8].

L'interdiction portait sur les activités exercées avec esprit de

1. C. 51 et 52 (Bruns, 1, 146).
2. C. 53 (*ibid.*, cf. D. 91, c. 3 et 4).
3. Exemples dans E. Lesne, *Hist. de la propriété ecclés.*, I, 34 et 300 et dans E. Griffe, *La Gaule chrétienne*, II, 206 (Eutrope d'Orange).
4. Cf. les références de Sulpice Sévère à l'égard de clercs qui cultivent la terre (*Chron.* I, 23; *CSEL.* I, 26).
5. Par ex. C. des Apôtres 6 (7) (Bruns, I, 2 = D. 88, c. 3).
6. Conciles de Carthage de 348, c. 6 (= C. 21, qu. 3, c. 2) et de 397 (c. 15), disposition prise au Bréviaire d'Hippone, c. 15 et que l'on retrouve au concile de 419, dans le *Codex ecc. afr.*, c. 16 (Bruns, I, 125, 137; 162 = C. 21, qu. 3, c. 3).
7. C. 3 (Bruns, I, 26 = D. 86, c. 26 et C. 21, qu. 3, c. 1).
8. C. 14 (Bruns, II, 132).

lucre. Car le concile de Chalcédoine autorise le clerc à assumer une tutelle ou une curatelle imposée par la loi séculière[1], à administrer des biens ecclésiastiques, à gérer les intérêts d'orphelins et de veuves, qui lui seraient confiés par l'évêque[2]. Moins que l'acte lui-même, c'est l'esprit dans lequel il est accompli qui le fait autoriser ou interdire.

Le commerce. — Si l'on en juge par le nombre des dispositions législatives, l'exercice du commerce par les clercs était plus habituel que la prise en charge de gros intérêts financiers. Il ne pouvait être question de l'interdire, car le commerce, tout autant que l'agriculture, pouvait assurer aux clercs les ressources indispensables. Et si un marchand se faisait clerc, il n'y avait pas plus de raison de lui interdire de continuer son commerce qu'au clerc artisan ou cultivateur.

Encore faut-il que ce commerce reste dans des limites raisonnables et soit pratiqué honnêtement. Le concile d'Elvire ne veut pas qu'un clerc majeur quitte sa résidence sous prétexte de commerce et aille faire le tour des marchés d'Espagne. Mais il ne lui interdit pas d'y envoyer un fils, un affranchi, un employé ou un ami afin que ce commerce assure sa subsistance[3].

Pratiquant le commerce, les clercs devaient l'impôt spécial perçu sur les commerçants tous les cinq ans, connu sous le nom de chrysargyre ou de *lustralis collatio*. En 343, Constance les en libère[4]. Mais, fidèle en cela aux vœux de l'Eglise, il n'accorde ce privilège qu'au commerce limité aux besoins du clerc[5]. Moins de trois ans après, sa générosité s'accroit. En déclarant que les bénéfices faits par les clercs profitent aux pauvres, il ne limite plus l'exemption et en étend le bénéfice aux tiers qui feraient le commerce pour le compte d'un clerc[6]. Plus tard il étend même la notion de clerc et l'exemption du chrysargyre, aux *copiatae*[7]

1. L'exemption de la tutelle et de la curatelle réclamée depuis le IIIe siècle par les conciles africains ne sera accordée par la législation civile qu'au VIe siècle (CJ. 1, 3, 51).

2. *Loc. cit.* Cf. Gélase, frag. 31 à 33 (THIEL, 500-501 = D. 87, c. 1, 2 et 5). Dans ce dernier texte le pape critique l'exercice de la tutelle par des clercs qui ont dilapidé les biens des pupilles. C'est donc qu'il admet le principe de cette tutelle.

3. C. 19 (BRUNS, II, 4-5).

4. Sur cette législation de 343 à 401, cf. G. FERRARI DALLE SPADE, *Immunità ecclesiastiche*, *Atti del... Ist. Veneto*, XCIX (1939-1940), 90-96.

5. CTh. 16, 2, 8 = CJ. 1, 3, 1 (343) : *alimoniae causa negotiationem exercere*, renouvelant peut-être une mesure de Constantin (cf. 16, 2, 14, 1).

6. CTh. 16, 2, 10 (346).

7. CTh. 13, 1, 1 (356). Les *copiatae*, que les textes ecclésiastiques ne font jamais figurer parmi les clercs, semblent être des fossoyeurs (CTh. 7, 20, 12, 2 et 16, 2, 15, 1).

et une constitution de 357 affirme de façon plus éclatante encore la générosité impériale envers les clercs marchands [1].

Sans doute était-ce aller trop loin. Ce libéralisme suscita des fraudes. De même que les curiales cherchaient asile dans les ordres, des commerçants se firent clercs pour éviter l'impôt. Au concile de Rimini, les Pères sollicitèrent de nouvelles concessions. L'excès de leurs demandes indisposa l'empereur, qui, au lendemain du concile, revint au contraire à l'état antérieur. L'exemption du chrysargyre, large quant aux personnes, puisqu'elle s'applique encore aux *copiatae*, est restreinte dans son objet. Les clercs n'en bénéficient que *si exiguis admodum mercimoniis tenuem sibi victum vestemque conquirent* [2].

L'extension du privilège à des personnes qui, malgré leurs fonctions à l'église, ne pouvaient être considérées comme clercs fut sans doute génératrice de nouveaux abus. Le privilège des clercs risquait de devenir celui de tout chrétien. Une constitution du début des règnes de Valentinien et Valens rappelle que les chrétiens comme tels, ne sont pas exempts du chrysargyre [3]. C'est dans la voie d'une stricte limitation du privilège aux clercs et seulement pour un négoce restreint que s'orientent les constitutions de la fin du IVe siècle [4].

Cette limitation de l'exemption fiscale au petit commerce répondait aux vœux des Pères. Selon saint Jérôme, il faut « fuir comme la peste le clerc marchand qui, de pauvre et inconnu, devient riche et illustre » [5]. Saint Augustin détourne les clercs du négoce, qui trop souvent conduit au mensonge et à l'usure [6]. Déjà hostile au clerc cultivateur, Sulpice Sévère l'est bien davantage au clerc marchand qui « offre la sainteté de son état comme

1. CTh. 16, 2, 14, adressé par Constance à l'anti-pape Félix, que l'empereur soutient.

2. CTh. 16, 2, 15 (359).

3. CTh. 13, 1, 5. La subscription date la constitution de Constantinople le 17 avril 364. Mais à cette date, Valens n'est pas à Constantinople. A. PIGANIOL (*L'Empire chrétien*, 151) propose 365.

4. CTh. 13, 1, 11 (379, Gratien) qui fait une différence dont les motifs restent obscurs quant au montant de l'exemption, selon qu'il s'agit de clercs de Gaule, Bretagne, Espagne ou d'Italie-Illyrie (cf. FERRARI DALLE SPADE, *op. cit.*, 94). Arcadius (CTh. 13, 1, 16 ; 399), à la suite de réclamations des autres commerçants qui supportent la part d'impôt des clercs exemptés, oblige à opter entre les ordres et le commerce. Honorius (CTh. 16, 2, 36 ; 401) renouvelle, pour l'Afrique, la limitation au commerce fixée en 343 et 359.

5. *Ep.* 52, § 5 = D. 88, c. 9, cf. d'autres fragments de cette lettre relatifs à la pauvreté, C. 12, qu. 1, c. 5 et C. 12, qu. 2, c. 71.

6. *Enarr. in Psalm.* 70, S. I, 18-19 (*Corpus Christ.*, 39, 955, cf. D. 88, c. 12). Cf. également les *Quaest. Nov. et Vet. Test.* de l'Ambrosiaster, *qu.* 127, 35 (*CSEL.* 50, 415, cf. D. 88, c. 10).

un article de commerce »[1]. Au milieu du v[e] siècle, Maxime de Turin s'indigne du clerc qui non content de son *stipendium*, fait des affaires, trafique de son influence, saisit avec joie les dons des veuves. C'est, dit-il, un marchand, plus qu'un clerc[2].

On croirait trouver l'écho de ce jugement dans la décision de Valentinien III qui, en 452 retire le privilège du for au clerc commerçant[3]. Lui aussi le tient pour un marchand plus que pour un clerc.

C'est à cette solution que s'arrêtera Gélase. Dans sa lettre aux évêques de Lucanie[4], il interdit à des clercs italiens de continuer à faire un commerce scandaleux et à en tirer des bénéfices honteux. Il ne se borne pas à prohiber certains genres de commerce. Evoquant les vendeurs chassés du Temple et s'appuyant sur l'autorité de saint Paul et des Psaumes, il prescrit de cesser toute espèce de commerce à but lucratif sous peine de déposition. Pour lui aussi il y a incompatibilité entre le commerce et la cléricature.

Bien avant le commerce et de façon plus stricte l'usure avait été interdite aux clercs. La défense s'appliquait d'ailleurs à tout fidèle. Mais les clercs étaient tenus de l'observer plus strictement. Conciles œcuméniques[5] ou locaux[6] la sanctionnent par la déposition. Les lettres pontificales l'interdisent également[7]. On retrouvera ce problème à propos de l'attitude de l'Eglise à l'égard des questions économiques.

II. — Les privilèges des clercs.

Par leur ordination, par leurs fonctions, les clercs tiennent une place éminente dans la société chrétienne. Pour leur permettre d'être tout entiers au service de Dieu et de leurs frères, pour marquer leur dignité, il fallait leur faire une place spéciale dans la communauté. L'exemple des prêtres et des Lévites de l'an-

1. *Chron.* I, 23 (*CSEL.* I, 26), cf. à propos du commerce des esclaves par des clercs, *Dial.* III, 15 (*CSEL.* I, 213).
2. *Homélie.* 114 (*PL.* 57, 517 et s.).
3. Nov. 35, § 4.
4. *Ep.* 14, ch. 15 (THIEL, 371 = D. 88, c. 2 et C. 14, qu. 4, c. 1).
5. Nicée, c. 17 (BRUNS, I, 18 ; HEFELE-LECLERCQ, I, 1, 605-610 = D. 47, c. 2 et C. 14, qu. 4, c. 7).
6. Elvire, c. 20 (BRUNS, II, 5 = D. 47, c. 5) ; Arles, c. 12 (BRUNS, II, 108 = C. 14, qu. 4, c. 2) ; Laodicée, c. 5 (BRUNS, I, 73 = D. 46, c. 9) ; Carthage 348, c. 13 ; Brév. d'Hippone, c. 22 ; concile de Carthage de 397, c. 16 repris au *Codex ecc. afr.*, c. 16 (= C. 14, qu. 4, c. 6) ; concile de Carthage de 419, dans le *Codex ecc. afr.*, c. 5 (BRUNS, I, 16 ; 137 ; 125 ; 162 ; 142) ; concile de Tours, 460, c. 13 ; Coll. dite 2[e] concile d'Arles, c. 14 (BRUNS, II, 142 et 132).
7. Léon, *Ep.* 4, 4 (*PL.* 54, 613 = D. 46, c. 10).

cienne loi, voire celui du sacerdoce païen, ne pouvait que favoriser cette tendance. Appuyée sur l'Ecriture, elle s'était affirmée dès les premiers siècles. Mais si parmi ses frères le clerc pouvait se voir honoré, en tant que citoyen il restait soumis à la loi commune. Ignorant l'Eglise, l'Etat ne pouvait tenir compte de ses vœux, accorder un statut particulier à ses ministres. D'où l'imperfection du statut clérical dans les premiers siècles.

Avec la reconnaissance du christianisme, avec la bienveillance dont il est aussitôt entouré par Constantin, la situation se trouve modifiée. Dira-t-on qu'il y a concession de privilèges par l'Etat et que, puisqu'il s'agit du bon vouloir du prince, celui-ci (ou ses successeurs) pourront toujours modifier, réduire, annuler ce qui n'était qu'un signe de pure bienveillance ? On l'a souvent prétendu et le débat sera sans doute sans fin entre ceux qui ne voient dans les privilèges de l'Eglise et des clercs que des concessions, libres et révocables, et ceux qui les tiennent pour la simple reconnaissance de droits de l'Eglise et de nécessités inhérentes à la vie de la communauté, que l'Etat doit respecter et dont il n'est pas le dispensateur arbitraire.

La place n'est pas ici d'engager ce débat doctrinal. L'historien ou le sociologue noteront simplement qu'à défaut de l'accord de l'Etat, les privilèges des clercs sont le plus souvent impossibles à exercer[1]. S'ils existent en droit, ils sont sans application pratique sauf pour ceux, peu nombreux (tels les signes de respect et d'honneur) qui ne mettent en cause que les membres de l'Eglise et ses structures internes. La période que nous envisageons étant sous le signe de la reconnaissance de l'Eglise par l'Etat et presque constamment d'une aide efficace, il n'est pas surprenant d'y voir se multiplier les mesures de faveur qui font du clerc un privilégié. Il faut d'ailleurs entendre ce terme de privilège dans son sens juridique strict. Le clerc a un statut particulier, *lex privata*, justifié par son état et ses fonctions. Il n'y a pas à rechercher (et cela n'aurait guère de sens) si cet état est plus agréable ou pire qu'un autre.

Trois privilèges essentiels caractérisent l'état de clerc à notre époque : le premier concerne son statut patrimonial, l'autre les immunités fiscales, le troisième est un privilège de juridiction. Ce dernier étant lié à l'organisation de la justice ecclésiastique nous en renvoyons l'étude au chapitre consacré à ce problème.

Ce que l'on vient de dire des conditions nécessaires à l'exercice

1. Et l'historien observe que les constitutions impériales qui les consacrent fourniront, au cours des âges, un argument aux partisans de la concession.

effectif des privilèges des clercs, du rôle *pratiquement* essentiel de l'Etat en ce domaine, explique que ce statut soit l'œuvre presqu'exclusive de la législation impériale.

A. — *Le statut patrimonial des clercs.* — Citoyen romain, le clerc est soumis aux règles communes sur la capacité juridique. Or, en vertu de vieilles traditions qui remontaient à l'époque de la famille patriarcale, aussi longtemps que vit le chef de famille (le *pater familias*, père, grand-père, arrière-grand-père), ses descendants restent sous son autorité et n'ont pas la possibilité d'avoir un patrimoine propre. Ils sont, disaient les juristes romains, non des *sui iuris*, mais des *alieni iuris*. Sans doute, les liens familiaux pouvaient être rompus par l'émancipation et le fils émancipé devenait pleinement capable. Mais ni le mariage, ni la gestion des plus hautes charges de l'Etat n'emportaient de plein droit émancipation. Le clerc était soumis à ce droit commun. Prêtre ou évêque, s'il était sous la puissance de son *pater*, il n'avait aucun bien en propre.

L'archaïsme d'un tel régime était évident. Depuis longtemps le droit romain avait su l'assouplir. Dès le début de l'Empire le fils de famille militaire gardait en propre les gains faits pendant son service (*pécule castrense*). En 326, Constantin accordait un droit analogue aux *palatini* sur les produits de leur travail et les libéralités impériales [1]. En 422, Théodose reconnait la qualité de pécule aux acquisitions faites par les avocats, les juges et leurs assesseurs dans l'exercice de leurs professions [2]. Peu après, il étendait cette faveur aux agents des services du préfet du prétoire [3]. Le mouvement ainsi amorcé se poursuivra par la suite.

C'est dans ce développement général que s'inscrit la constitution de Léon de 472 (qui ne concerne que la *pars orientalis*) attribuant aux clercs majeurs de la foi « orthodoxe », encore *in patria potestate*, le droit de garder comme biens propres tout ce qu'ils auront acquis à partir de leur entrée dans les ordres [4]. Le parallélisme avec les mesures prises en faveur des militaires et de certains fonctionnaires civils est évident. Il apparaît choquant et peu pratique qu'un clerc, peut-être un évêque [5], n'ait aucun patrimoine et dépende pour sa vie quotidienne

1. CTh. 6, 36, 1 = CJ. 12, 30, 1.
2. CTh. 1, 34, 2 et 2, 10, 6 = CJ. 1, 51, 7 et 2, 7, 4.
3. CJ. 12, 36, 6 (444 ?).
4. CJ. 1, 3, 33.
5. Ce ne sera que dans le droit de Justinien que l'accès à l'épiscopat entraînera émancipation.

d'un père, qui n'est peut-être pas chrétien [1]. Mais ce pécule des clercs est doublement favorisé. D'abord, il ne se limite pas aux acquisitions faites dans l'exercice des fonctions cléricales, alors que d'autres pécules ne sont constitués que des produits du travail. Il eut en effet été choquant d'assimiler le sacerdoce à une profession lucrative, alors que l'Eglise s'efforçait d'empêcher les clercs de trouver dans leurs fonctions l'occasion de profits. La généralité des termes de la constitution (*quaecumque in eodem clericatus gradu locoque viventes adquirere et habere potuerint*) englobe également les libéralités ou les successions qui échoient au clerc. D'autre part, alors qu'à la différence des militaires, qui avaient le droit de disposer par testament de leur pécule, les civils ne pouvaient en disposer que par des libéralités entre vifs [2], les clercs obtiennent la faculté de l'aliéner à quelque titre que ce soit [3].

Cette liberté subit cependant certaines restrictions. L'origine de la fortune cléricale, souvent constituée pour une large part de libéralités faites à raison de la qualité et des fonctions de leur bénéficiaire, la grevait d'une sorte d'affectation. La législation canonique, appuyée ici encore par des constitutions impériales, en déduit certaines conséquences. La discipline africaine interdit aux clercs de disposer de leurs biens au profit de non catholiques, même s'il s'agit de proches parents [4]. Elle invite l'évêque à ne pas oublier l'église dans son testament [5] et les exemples sont nombreux d'évêques laissant leurs biens à leur église [6].

En vertu d'une constitution de Théodose II, les biens du clerc mort *intestat*, sans laisser de parents ou de femme, sont attribués à son église [7]. Ce régime répondait sans doute aux vœux de l'Eglise. Mais on ne peut s'empêcher d'observer qu'il est aussi conforme à un principe très général du droit successoral du Bas-Empire qui tend à attribuer aux divers groupements (corpo-

1. Il est remarquable que le privilège ne s'étende pas au dessous du diaconat.
2. Fr. La Rosa, *I peculii speciali in diritto romano* (Milano, 1953), 214.
3. La constitution en 472 d'un pécule pour les clercs majeurs prouve l'inexactitude de la mention du Livre Syro-Romain (§ 117) déclarant que Constantin a « libéré les clercs de la *patria potestas* ». S'il l'avait fait, l'institution d'un pécule 150 ans plus tard n'aurait pas eu de sens.
4. Brév. d'Hippone, c. 14, concile de Carthage de 397, c. 13 et *Codex ecc. afr.*, c. 81 (Bruns, I, 137, 125, 175).
5. *Codex ecc. afr.*, c. 81.
6. Pour la Gaule, voir ceux donnés par E. Lesne, *op. cit.*, I, 29-30.
7. CTh. 5, 3, 1 (434). Seuls en sont exemptés les biens de l'affranchi sur lesquels le droit romain attribuait dans ce cas un droit de succession au patron, les tenures des colons *adscripticii*, les biens grevés des obligations curiales.

rations, curies, etc.) tout ou partie de la succession de leurs membres[1].

Toute cette législation est encore sommaire. On ne distingue pas selon l'origine des biens, leur date d'entrée dans le patrimoine, l'existence ou l'absence d'héritiers proches. Mais le principe est posé : le patrimoine du clerc n'est pas à lui seul. L'époque ultérieure saura le préciser.

B. — *Les immunités fiscales et les dispenses de charges civiques*[2]. — A l'époque des persécutions des immunités n'avaient pu être accordées au clerc que dans la mesure où elles ne mettaient en cause que la communauté chrétienne. L'exemption de la tutelle, par exemple, demandée par les conciles africains du IIIe siècle[3], ne pouvait se traduire que par le fait pour un chrétien de ne pas désigner un clerc comme tuteur dans son testament ou, si un clerc était appelé à la tutelle par la loi ou le magistrat de s'offrir à prendre sa place.

Mais, ayant reconnu la hiérarchie chrétienne, Constantin donne bientôt un développement considérable à ces immunités. Il jetait ainsi les bases de ce qui devait rester pendant des siècles l'un des traits les plus caractéristiques de la condition cléricale. Sa générosité sera telle que sur plusieurs points ses successeurs ne pourront s'y tenir.

Justifiée par le souci de laisser au clerc la pleine liberté de se consacrer totalement à son ministère et par l'affectation de ses biens à des fins pieuses ou charitables, l'immunité apparaît comme une conséquence des obligations cléricales. Mais il est évident que, dans la mesure où elle soustrait le clerc aux charges communes, elle risque d'imposer aux autres citoyens un fardeau supplémentaire. Elle ne peut donc se réaliser que par une loi de l'Etat, arbitre de la répartition des charges. C'est ce qui explique qu'elle ait été plus ou moins large selon la faveur dont l'Eglise catholique jouissait auprès des empereurs et aussi selon que les besoins du Trésor étaient plus ou moins pressants.

La première mesure connue, et la plus libérale, résulte d'une constitution du 21 octobre 313[4] dispensant les clercs de tous les

1. CJ. 6, 62, 1 à 5.
2. Ferrari dalle Spale, *Le immunità ecclesiastiche nel diritto romano imperiale, Atti del... Istituto Veneto*, XCIX (1939-1940), *Parte* II, 107-248, reproduit dans ses *Scritti giuridici*, III (1956) ; Biondo Biondi, *Il diritto romano cristiano*, I, 361-374.
3. Elle était d'ailleurs conforme au droit impérial qui l'accordait aux prêtres païens (Ulpien, *Liber de excusat.* dans *F.V.*, 148, 173, 174).
4. CTh. 16, 2, 2 et Eusèbe, *H.E.*, X, 7, 2.

munera afin qu'ils puissent se consacrer pleinement à leurs obligations ecclésiastiques. Mais il est probable que Constantin avait déjà accordé cette immunité auparavant, peut-être dès la fin de 312. Une constitution du 31 octobre 313 montre que l'immunité était déjà relativement ancienne puisqu'elle dénonce les hérétiques qui soumettent les clercs à des charges publiques, contrairement aux privilèges qui leurs avaient été accordés[1].

Le privilège sera précisé par la suite. Il s'applique à des charges de natures diverses, que nous examinerons successivement. On sait déjà ce qu'il en fut de l'exemption de l'impôt sur les commerçants[2].

1° *Dispense des charges curiales.* — L'interdiction faite aux curiales de devenir clercs eut pour corollaire la dispense pour les clercs d'exercer les charges curiales. La mesure paraît s'être appliquée dans tout l'Empire[3]. Constantin la rappelait en 330 au proconsul d'Afrique et invoquait l'exemple de ce qui se passait en Orient[4]. Elle profite aux donatistes comme aux catholiques[5]. L'exemption de la curie est signalée pour l'Egypte par une constitution de 342[6] et pour l'Achaïe par une constitution de Constance de 349[7].

Supprimée par Julien[8], elle fut rétablie par Valentinien I lorsqu'il abrogea les mesures païennes de Julien et revint à l'état de droit établi par Constance[9]. Gratien à son tour, dans une formule très large, dispense tous les clercs des *munera personalia*[10].

Le seul point délicat était celui des anciens curiales qui, malgré les défenses impériales avaient réussi à se faire ordonner. Leur

1. CTh. 16, 2, 1 ; Eusèbe, *H.E.*, X, 6 et 7 (ALFÖLDI, *Conversion of Constantine*, 47).
2. *Supra*, 170-172.
3. Le clergé juif jouissait d'un privilège analogue et Arcadius signale encore cette symétrie (CTh. 16, 8, 13 ; 397).
4. CTh. 16, 2, 7.
5. Lettre de Constantin du 5 février 330 aux évêques donatistes de Numidie citée par MOMMSEN dans son édition du CTh., sous CTh. 16, 2, 7.
6. CTh. 16, 2, 11. On a parfois tenu cette constitution pour une restriction de l'exemption, car Constance l'envisage pour des clercs « *qui in totum nihil possident ac patrimonio inutiles sunt* ». Mais il ne dit pas que le privilège soit subordonné à cette condition. Il envisage simplement le cas de clercs pauvres, ce qui devait être le cas normal, puisqu'on a vu que la législation impériale s'efforçait d'écarter les riches du clergé.
7. CTh. 16, 2, 9.
8. CTh. 12, 1, 50, pr. (362).
9. CTh. 16, 2, 18 (370).
10. CTh. 16, 2, 24 (377) ; cf. 16, 2, 26 (381) pour les portiers = C. 23, qu. 8, c. 23, § 1.

fraude pouvait-elle les faire bénéficier de l'exemption ? On a vu que plusieurs constitutions s'étaient préoccupées de cette question. Leur solution fut en général assez souple, transactionnelle, accordant l'immunité à ceux qui étaient déjà dans les ordres depuis plusieurs années [1].

2° *Exemptions fiscales.* — Constance dispense les clercs et leurs esclaves des *collationes novas*, ce qui désigne probablement des taxes extraordinaires, ainsi que de l'obligation d'héberger les troupes de passage ou la suite de l'empereur. La constitution qui accordait ce privilège [2] déclarait qu'elle ne faisait que se conformer à des dispositions antérieures. Celles-ci ne nous sont pas parvenues.

3° *L'exemption des « munera sordida ».* — L'Etat du Bas-Empire impose aux citoyens des charges personnelles, véritables corvées, qu'il désigne lui-même sous le nom de *munera sordida*. Leur objet est varié : moudre la farine, cuire le pain, fournir chevaux et voitures pour les transports, etc. [3]. Dans tous les cas, il s'agit de charges absorbantes et pénibles, peu compatibles avec les obligations et la dignité de la vie cléricale. Tous ceux qui jouissaient de la faveur du prince en obtenaient dispense. Le clergé fut du nombre. L'immunité lui fut accordée par Constance, probablement en 346 [4]. L'exemption, d'abord entendue largement fut restreinte au v[e] siècle devant les difficultés accrues de l'entretien des voies de communication. En 423 Théodose II précise que les travaux de voierie et l'entretien des ponts ne sont pas des *munera sordida*. Pas plus que les biens de la *domus divina*, les églises n'en sont exemptées [5].

4° *L'exemption de l'impôt foncier et de la « capitatio plebeia ».* — La constitution de 346 exemptait de l'impôt foncier les clercs,

1. *Supra*, 145 et s.
2. CTh. 16, 2, 8 (343).
3. Cf. une énumération, qui n'est pas limitative, dans CTh. 11, 16, 15 (382).
4. CTh. 16, 2, 10. Le consulat indiqué est celui de 353. Mais la constitution mise sous l'autorité conjointe de Constance et de Constant est, de ce fait, antérieure à 350. Elle est datée de Constantinople ce qui conduit à proposer 346, seule année où l'on rencontre à la fois deux données de la subscription : un consulat conjoint de Constance et de Constant et la présence de Constance à Constantinople. La mesure fut renouvelée presque mot pour mot en 357 (CTh. 16, 2, 14). Cf. d'autres renouvellements en 360 (CTh. 16, 2, 15), 361 (CTh. *h. t.*, 16 = C. 23, qu. 8, c. 23, *pr.*) ; 397 (CTh. 11, 16, 21) ; 401 (CTh. 16, 2, 36, 1) ; 472 (CJ. 1, 3, 32, 7).
5. CTh. 15, 3, 6 = CJ. 1, 2, 7 (423).

leur femme, leurs enfants, leurs serviteurs[1]. Devant ces générosités impériales, les Pères du concile de Rimini (359) crurent qu'ils pourraient obtenir encore davantage. Leur requête provoqua au contraire une restriction des privilèges. En 360, Constance, se prévalant de ce qu'il dit être l'avis de nombreux prélats italiens, espagnols et africains, réserve aux biens d'église l'exemption de l'impôt foncier. Désormais les clercs devront l'acquitter pour leurs biens propres et à plus forte raison pour les domaines qu'ils gèreraient pour le compte d'autrui[2]. Cette précision, évidente, laisse supposer que, pour échapper à l'impôt, des laïcs avaient confié la gestion de leurs terres à des clercs complaisants.

En 370, Valentinien I exemptait le clergé en même temps que les veuves et les mineurs en tutelle de la *capitatio plebeia*[3].

Mais les besoins du Trésor, lors de la débâcle de l'Empire en Occident, imposeront à Valentinien III des mesures plus sévères. Tous les privilèges d'exemption du *census* accordés aux terres de la *domus divina*, aux grands personnages, aux ecclésiastiques sont révoqués[4]. Ce sort commun prouve que la mesure n'était pas dirigée contre l'Eglise, mais la détresse financière, qui transparaît à chaque phrase de cette constitution, imposait de la soumettre à la loi commune.

III. — **L'attache à l'église.**

Le principe. — L'interdiction des ordinations absolues entraînait l'affectation de chaque clerc dès son ordination et quel que soit son degré à une fonction précise dans une église déterminée. Chaque église tenait la liste (*canon*, catalogue, ἀναγραφή) des clercs qui lui étaient attachés. Ces registres, distincts des matricules des pauvres, mentionnaient également les diaconesses et les vierges[5].

Les raisons de ces exigences sont claires. La stabilité des ministres dans une église garantit la régularité du service religieux, assure un contrôle efficace de la hiérarchie sur des clercs

1. Le sens de ce texte est controversé. SAVAGNONE (*BIDR.*, 1941, 525) entend *a censibus immunes* comme une simple dispense de faire la déclaration personnelle en vue de l'établissement du rôle des taxes. FERRARI DALLE SPADE, au contraire, et nous semble-t-il à bon droit, y voit l'exemption de l'impôt foncier.
2. CTh. 16, 2, 15, 2 = CJ. 1, 3, 3 ; cf. CTh. 16, 2, 33 (398) = CJ. 1, 3, 11.
3. CTh. 13, 10, 6. Le texte parle de façon imprécise d'*exactio plebis*. Sur la nature de cet impôt, cf. FERRARI DALLE SPADE, *op. cit.* 15.
4. Novelle X (441).
5. LAFONTAINE, *op. cit.*, 55-61. P. G. CARON, *op. cit.*, 59-60.

connus d'elle, procure aux fidèles des pasteurs qui, les connaissant peuvent leur apporter une aide plus efficace. La « résidence » sera toujours l'un des soucis primordiaux de la législation canonique. Si notre époque ignore encore le cumul qui la rend impossible, la stabilité du clergé est déjà battue en brèche par l'humeur vagabonde de certains clercs ou par l'ambition de fonctions plus hautes.

Aussi les textes sont-ils nombreux à affirmer le principe de ce lien, réglementer les absences du clerc, organiser un contrôle des étrangers.

Législation. — Dès les premiers conciles du IVe siècle, le principe de l'attache à l'église est nettement formulé. On le trouve dans les conciles d'Arles [1], Nicée [2], Antioche [3]. Damase menace d'excommunication les clercs passés à une autre église jusqu'à ce qu'ils aient regagné leur église d'origine [4]. Le concile de Tolède rappelle la même obligation [5] et le concile de Chalcédoine confirme sur ce point les décisions conciliaires antérieures [6]. En Orient, les Canons des Apôtres [7] en font application à l'évêque.

En Occident les collections canoniques contiennent un article relatif à cette question. Le *Codex ecclesiae africanae* [8] interdit au clerc de se transférer de lui-même dans une autre église du diocèse ou de négliger son église, en restant trop longtemps dans son domaine, occupé aux soins de l'administration. La collection dite second concile d'Arles interdit à tout clerc, quel que soit son degré d'ordre, de quitter son église et le menace d'excommunication s'il refuse d'y revenir [9]. Devant l'importance et le caractère permanent du rattachement du clerc à son église, elle s'efforce de déterminer quel sera le prélat qui l'ordonnera et se l'attachera. C'est ainsi qu'elle décide qu'il est légitime que le clerc soit

1. C. 2 (BRUNS, II, 107). Le c. 21 (*ibid.*, 110) punit de déposition le prêtre ou le diacre qui passe à une autre église.
2. C. 15 et 16 (BRUNS, I, 18). Le premier est reproduit C. 7, qu. 1, c. 19.
3. C. 3 (BRUNS, I, 81 = C. 7, qu. 1, c. 24).
4. *Ep. ad Paulinum* (Jaffé, n° 57) ; sur ce texte cf. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, I, 596. Le texte est reproduit C. 7, qu. 1, c. 43. Voir aussi le c. 13 de la lettre *ad Gallos episcopos* (BRUNS, II, 280).
5. C. 12 (BRUNS, I, 205).
6. C. 5 et 20, qui admet l'exception de nécessité (BRUNS, I, 27 et 30 = C. 7, qu. 1, c. 26 ; C. 21, qu. 1, c. 2 ; C. 21, qu. 2, c. 3 ; D. 71, c. 4).
7. C. 13 (14) (BRUNS, I, 2).
8. C. 71 (BRUNS, I, 174), cf. déjà le c. 4 du concile de Milève de 402 dans le *Codex ecc. afr.* c. 90 (BRUNS, I, 178 = D. 72, c. 3).
9. C. 13 (BRUNS, II, 132).

réclamé par celui qui a fait son instruction et l'a ainsi préparé au sacerdoce [1].

Gélase qualifie de « déserteur de sa propre église » le clerc qui sans raison valable passe à une autre. Il menace le transfuge et celui qui l'accueille des peines prévues par les canons (il ne les précise pas et en fait elles étaient diverses) [2].

Si la résidence est une obligation de la vie cléricale et l'attache stricte à l'église d'ordination une conséquence de l'interdiction des ordinations absolues, il n'en demeurait pas moins que des raisons légitimes justifiaient une absence ou même un transfert.

Mais voyages et absences doivent être autorisés par l'évêque [3], qui donne des *litterae commendatitiae* [4]. L'évêque du lieu de séjour exerce un contrôle sur les clercs. Il ne peut les intégrer à son propre clergé ni les promouvoir à un ordre supérieur [5].

Les transferts. — Quant au transfert d'une église à une autre, il est permis dans certains cas. Tout en interdisant celui qui résulterait du bon plaisir du clerc, le concile de Chalcédoine envisage le transfert justifié par des raisons légitimes [6]. Tout lien est alors rompu avec la première église. Le clerc ne saurait en particulier prétendre à aucune part des revenus de celle-ci.

Mais la faculté de transfert reste exceptionnelle et la papauté n'y est pas favorable. Léon [7] et Gélase [8] interdisent aux évêques de réclamer des clercs d'autres diocèses.

Conclusion : Efficacité de la loi et des conseils ; la valeur du clergé. — L'étude des prescriptions sur l'accès aux ordres avait fait apparaître la question de leur efficacité, les divergences

1. C. 55 (*ibid.*, 136).
2. *Ep.* 14, c. 23 (THIEL, 373).
3. « Concile de Laodicée », c. 41 (BRUNS, I, 78 = D. 5 *de cons.*, c. 37) ; Tours, 460, c. 11 et 12 (BRUNS, II, 141) ; cf. le c. 13 de la coll. dite second concile d'Arles, (cité *supra*) ; Bréviaire d'Hippone, c. 35 et concile de Carthage de 397, c. 37 (BRUNS, I, 138 et 128), soumettant le séjour dans une ville étrangère au contrôle de l'évêque du lieu.
4. Conciles de Carthage de 348, c. 5 (BRUNS, I, 113 et 29 = D. 71, c. 6) ; de Chalcédoine, c. 13 = D. 71, c. 7 ; d'Angers de 453, c. 1 ; de Vannes de 465, c. 5 ; de saint Patrick, c. 33 et 34 (BRUNS, II, 137, 143, 304). Sur ces lettres, cf. L. FIESEL, *Die kirchlichen Empfehlunsgbriefe u. das kirchlichklösterliche Geleitswesen*, *Z.S.St.*, *K.A.*, 1920, 157-167.
5. Cf. *supra*, 116-117.
6. C. 10 (BRUNS, I, 28 = C. 21, qu. 2, c. 3).
7. *Ep.* 14, ch. 9 (*PL.* 54, 674 = C. 19, qu. 2, c. 1).
8. *Ep.* 14, ch. 4 (THIEL, 364). Cf. un cas concret d'ordination irrégulière faite en dehors de l'église à laquelle appartenait le clerc, *Ep.* 10, ch. 10 et TREZZINI, *La legisl. canonica di papa s. Gelasio* (1911), 64, n. 3.

entre la loi et la pratique. Celle du statut clérical pose un problème analogue. Quelle fut l'autorité des prescriptions civiles ou religieuses ? Quel clergé ont-elles donné à l'Eglise des IVe et Ve siècles ? Leur abondance, leur répétition, les abus qu'elles dénoncent, les plaintes des moralistes sont l'indice sûr des résistances qu'il fallut surmonter.

L'Eglise n'était pas sans moyens de contrainte. Distinct du pouvoir répressif, qui s'exerce sur tous les membres de la communauté chrétienne, il existe un pouvoir disciplinaire de la hiérarchie sur ses membres[1] et certains délits sont propres aux clercs[2]. Là où l'exhortation, l'avertissement ou le blâme ne suffisent plus, il faut recourir aux sanctions religieuses et juridiques[3]. Ce sont essentiellement l'excommunication, la déposition[4], la dégradation, la privation de l'honneur ecclésiastique, la rétrogradation à un degré d'ordre ou à un emploi inférieurs, la suspense, l'interdiction d'accéder à un ordre supérieur, le retrait de certains droits attachés à la fonction[5]. Par contre, on ne trouve pas de peines corporelles (sauf exception tardive contre les clercs gyrovagues ou ivrognes)[6] ni de peines privatives de liberté, pas plus que l'exil[7] ou la privation du *stipendium*, qui deviendront fréquentes dans le droit ultérieur.

Ces sanctions apparaissent moins comme des peines que comme le moyen de faire respecter l'ordre interne et l'organisation de la communauté. Elles répriment un manquement aux obligations cléricales, violation des devoirs du clerc, désobéissance à la hiérarchie, atteinte à la dignité de la fonction (jeu, ivresse, etc.). Elles frappent le clerc dans sa vie professionnelle et par là encore s'affirme leur caractère disciplinaire. Parfois cependant la sanction présente un certain caractère médicinal. Il en va ainsi

1. P. G. Caron, *I poteri giuridici del laicato*, 13-16.
2. *Ibid.*, 84 et s.
3. Hinschius, IV, 726-742. Relevé des peines contre les clercs dans la législation conciliaire de la Gaule romaine et mérovingienne dans C. Vogel, *Les sanctions infligées aux laïcs et aux clercs dans la législation conciliaire gallo-romaine et mérovingienne*, *RDC.*, II (1952), 171. On peut ajouter pour les autres régions de la chrétienté : conciles de Sardique, c. 1 et 2 (Bruns, I, 89), d'Elvire, c. 7, 20, 30, 33, 76 (Bruns, II, 5 et s.), de Saragosse de 380, c. 6 (Bruns, II, 14), de Chalcédoine, c. 18 (Bruns, I, 30 = C. 11, qu. 1, c. 24, 21 et 23), etc. Les différences entre les peines qui pour un même délit frappent clercs et laïcs sont soulignées par Caron, *op. cit.*, 90-91.
4. K. Hofmann, V° *Absetzung*, *Reallexikon für Antike u. Christentum*, I (1950), 38, 41.
5. Sur la cessation de l'office et ses effets, cf. P. G. Caron, *op. cit.*, 97.
6. Concile de Vannes de 465, c. 6 et 13.
7. Sur l'*exilio relegari* prévu par le concile de Riez de 439, c. 9 (Bruns, II, 121), cf. Hinschius, IV, 738.

des peines prononcées pour un certain temps et qui cessent lorsque le clerc s'est amendé [1].

La discipline africaine [2] et sans doute également la discipline gauloise du ve siècle [3] connaissent à l'égard des évêques coupables de manquement aux devoirs de leur charge une sanction originale. Ils sont tenus à l'écart de la communauté des autres évêques. Mais ils ne sont pas excommuniés et restent à la tête de leur diocèse. Il s'agit d'ailleurs de réprimer des manquements aux obligations de l'évêque envers ses confrères (non-participation au concile, ou entreprise sur les prérogatives d'évêques voisins). La mise à l'écart de la communauté des évêques apparaît comme une réplique à ce manque d'esprit fraternel.

L'exercice du pouvoir disciplinaire soulevait une difficulté. Appartenant à la hiérarchie, il reposait sur le principe d'autorité et exposait au danger d'arbitraire. Quelle garantie et quel recours accorderait-on au clerc contre une sanction infligée par son évêque ? Seul le concile de Sardique sur l'intervention d'Ossius paraît s'être soucié de ce problème. Le clerc chassé de l'église par un évêque irascible et trop prompt à châtier pourra saisir les évêques voisins qui deviendront juges de l'affaire. L'évêque devra supporter avec patience le contrôle de ses confrères. Si le clerc n'a trouvé là qu'une mauvaise querelle à son supérieur, il sera sévèrement puni [4].

La législation conciliaire permet également de déterminer les fautes les plus souvent prévues [5]. Sans doute n'en peut-on conclure de façon absolue que ce sont les plus fréquemment commises. Certaines fautes particulièrement graves ont pu faire l'objet de prescriptions plus fréquentes des conciles. Un rapport existe néanmoins entre la fréquence du délit et l'abondance des textes qui le réprime. C'est l'incontinence qui préoccupe le plus la législation conciliaire gallo-romaine. Ensuite viennent les soucis causés par les clercs vagabonds, l'absentéisme, le refus de service à l'église, le gaspillage ou le détournement des biens d'église.

1. Hinschius, IV, 753-755.
2. *Codex ecc. afric.* c. 76 et 80 (Bruns, I, 174 et 175).
3. Concile de Tours 460, c. 9 et collect. dite 2e concile d'Arles, c. 19 (Bruns, II, 141 et 133). Les formules sont moins nettes, mais s'éclairent par la comparaison avec les textes africains.
4. C. 14 grec et 17 latin (Bruns, I, 102-103). La juridiction disciplinaire sur les clercs arrogants est également prévue par le concile de Carthage de 348, c. 11 (*ibid.* 115). Le droit ultérieur ne prévoit au contraire plus rien sur ce point et laisse sans contrôle l'exercice du pouvoir disciplinaire de l'évêque.
5. Relevé dans C. Vogel, *op. cit.*, 191-194. Les chiffres, qui portent sur l'époque gallo-romaine et mérovingienne, sont à corriger pour les ramener à l'époque qui nous intéresse ici.

L'Etat profite parfois des sanctions canoniques. Une constitution de 408[1] oblige les clercs déposés ou qui ont spontanément abandonné les ordres à supporter les charges curiales « afin que tout retour à la cléricature leur soit interdit ». Toute occasion était bonne pour assurer quelques recrues aux curies, quand bien même elles n'auraient été que de médiocre qualité.

A la sécheresse des listes conciliaires de fautes et de peines font un écho plus ample les doléances, les railleries, les admonitions des Pères. Pour le peuple, dit Grégoire de Nazianze[2] les clercs ne sont plus les médecins des âmes, mais des administrateurs, des avocats, des rhéteurs. Certains clercs romains sont peints sans indulgence dans la correspondance de saint Jérôme : mondanité, élégance, goût de la société féminine, appétit des richesses, qui pour gagner un héritage fait accepter les plus répugnants services, tels sont les défauts ou les vices les plus souvent dénoncés[3]. Saint Léon se plaint de rencontrer chez certains clercs une ignorance intolérable[4].

En Gaule, Sulpice Sévère dénonce l'orgueil, le goût du luxe, l'avarice des clercs[5]. Mais Sulpice est un esprit chagrin et un apôtre de l'ascétisme et peut-être suit-il quelque peu le modèle hiéronymien. Salvien, aussi sévère, n'est pas moins suspect[6]. En Afrique à l'époque de saint Augustin, le clergé n'est pas assez nombreux, car le donatisme a pris de nombreux clercs[7]. Son manque de culture est signalé de divers côtés[8]. Une difficulté particulière se présente d'ailleurs pour le clergé africain, qui, au moins à la campagne, doit parler punique. Saint Augustin exige de ses prêtres la connaissance de cette langue[9].

Certains conciles laissent soupçonner des vocations peu sûres. Ils sévissent contre les clercs qui retournent à l'état laïc et aux affaires séculières[10].

1. CTh. 16, 2, 39.
2. *Oratio* 32.
3. *Ep.* 22, 16 ; 28 ; 52.
4. *Ep.* 59, ch. 1 (*PL.* 54, 867 = D. 38, c. 3).
5. *Dialogues* I, 21 ; *Chron.* I, 23 (*CSEL.* I, 173 et 26).
6. G. Boissier, *La fin du paganisme*, II, 415-419 ; G. Bardy, V° *Salvien DTC.*, XIV, 1056-1058.
7. Cf. les plaintes d'Aurélien, primat de Carthage, au concile de Carthage de juin 401, dans le *Codex ecc. afr.*, avant le c. 57 (Bruns, I, 168) : *tanta indigentia clericorum est multaeque ecclesiae ita desertae sunt, ut ne unum quidem diaconum vel inliteratum habere reperiantur.*
8. Cf. le texte ci-dessus, n. 7 et Augustin, *Epist.* 221, 2 (*CSEL.* 57, 442). Augustin souligne la difficulté de se procurer des livres en latin (*De trinitate*, III, pr., *PL.* 42, 868).
9. Ferrère, *La situation religieuse de l'Afrique romaine*, 48-50.
10. Concile de Chalcédoine, c. 7 (Bruns, I, 27 = C. 20, qu. 3, c. 3) qui prononce

Mais que valent tous ces témoignages ? Sans doute aucun d'eux ne peut être récusé. Chacun répond à des faits précis. Le point essentiel, et il nous échappe totalement, serait de connaître le nombre ou la proportion par rapport aux vies saintes, dévouées, pauvres. Il est dans le rôle du législateur de signaler les abus pour les réprimer et dans celui du moraliste d'en inspirer le mépris. Si derrière lui se cache un épistolier ou un chroniqueur, il sera tenté par l'éclat du scandale plus que par une vertu modeste.

Plus qu'à ces témoignages, exacts sans doute, mais qui ne montrent qu'un côté des choses, c'est à la vitalité de l'Eglise à cette époque qu'il faut demander la valeur de son clergé. Et alors, malgré des défaillances humaines inévitables, on doit reconnaître que pour maintenir et développer l'Eglise au milieu d'un monde qui allait à sa ruine, il fallait des hommes de caractère et de qualité.

SECTION II

LA CONDITION DU LAICAT[1]

Les charismes, le martyre, la vie étroite de petites communautés souvent menacées avaient conduit l'Eglise des premiers siècles à reconnaître à certains de ses membres, en dehors de toute intégration à la hiérarchie, une place éminente. Une fois de plus l'affermissement et le développement de la société chrétienne contribuent à préciser les structures et la place de chacun.

Non pas d'ailleurs en réduisant les laïcs à une foule anonyme inorganisée, dont la seule vertu serait l'obéissance. Il est nécessaire de trouver l'harmonie de deux principes également fondés sur l'Ecriture et donc de droit divin : l'existence d'une hiérarchie dans l'Eglise et la fraternité des enfants de Dieu.

Si l'opposition de l'*ordo* et de la *plebs* s'affirme non seulement dans de nombreux textes mais dans les places différentes qu'ils occupent à l'église, le sacerdoce du laïcat n'en est pas moins reconnu. Commentant l'*erunt sacerdotes Dei* de l'Apocalyse,

contre eux l'anathème ; conciles d'Angers de 453, c. 7 et de Tours de 460, c. 5 (Bruns, II, 138 et 140).

1. J. Leclercq, V° *Laïque*, *DACL.*, VIII, 1, 1053-1064. P. G. Caron, *I poteri giuridici del laicato nella chiesa primitiva* (Milano, 1948, 228 p.).

saint Augustin note que ce terme ne concerne pas seulement les évêques et les prêtres, mais aussi les laïcs, car tous les hommes sont membres du corps mystique du Christ[1].

Mais tous les laïcs ne sont pas confondus en un bloc inorganique Les mérites de certains leur valent une place à part. Dans son *de laude Sanctorum*, Victricius de Rouen indique l'ordre de la procession qui, vers 396, accueillait des reliques[2]. Après les prêtres, les diacres, les clercs inférieurs viennent les moines, les enfants, les vierges, les veuves, les *continentes*, les vieillards, les mères, puis le peuple entier. Pureté et renoncement, autorité et dévouement, détachent une élite de la masse des fidèles.

Cette hiérarchie, qui fixe les honneurs, ne se traduit d'ailleurs pas toujours dans les structures juridiques. Si l'on met à part les moines et les vierges, dont il sera question à la section suivante, seules les veuves ont fait l'objet de dispositions particulières.

Les veuves[3]. — Hostiles aux secondes noces, les Pères insistent sur les mérites du veuvage[4]. Ils en font un « ordre » dans la société laïque. La veuve peut s'engager à tenir ce titre. La *professio viduitatis*, faite devant l'évêque[5] rappelle l'engagement des vierges, *professio virginitatis*. Gélase interdira la *velatio* et la bénédiction des veuves. Il admet leur engagement, mais il veut éviter qu'une cérémonie religieuse ne donne sa solennité à une promesse qui ne sera peut être pas observée[6].

Les dispositions conciliaires réprimaient sévèrement le remariage de veuves qui s'étaient engagées à la chasteté[7]. Gélase, au contraire, hostile à la consécration solennelle de cet engagement, se montre moins rigoureux pour la veuve que pour la vierge. Il repousse l'excommunication, mais pour exhorter la veuve à respecter sa promesse, il lui rappelle la crainte de Dieu[8].

1. *Civ. Dei*, XX, 10.
2. C. 2 et 3 (*PL.* 20, 445).
3. A. Rosembert, *La veuve en droit canonique jusqu'au XIVe siècle*, (Paris, 1923, 249 p.).
4. Ambroise, *De Viduis* (*PL.* 16); Augustin, *De bono viduitatis* (*CSEL.* 41); Jérôme, *Ep.* 54, 74, 120; 123.
5. Concile d'Orange de 441, c. 27 (Bruns, II, 126, cf. c. 27, qu. 1, c. 35), qui signale l'imposition d'un vêtement spécial aux veuves, cf. *Stat. ecc. ant.*, c. 104 (Bruns, I, 150 et C. 27, qu. 1, c. 1).
6. *Ep.* 14, 13 et 21 (Thiel, 369 et 374, cf. C. 27, qu. 1, c. 42).
7. Cf. les textes cités *supra* et ajouter collection dite 2e concile d'Arles, c. 46 (Bruns, II, 135).
8. *Ep.* 14, c. 21 cité ci-dessus, cf. le frag.. 38 (Thiel, 502) où Gélase prescrit de rendre la communion à une veuve qui s'est remariée (*quod nullis, prohibetur legibus*) et qui avait été excommuniée par son évêque.

Les veuves doivent en tout cas mener une vie honnête. Le concile d'Elvire punit d'excommunication de durée variable leurs dérèglements[1].

Renouvelant des prescriptions antérieures, le concile de Carthage de 348[2] interdit aux veuves, comme il l'avait fait pour les moniales, d'habiter avec des personnes qui ne sont pas leurs parents.

De son côté, la législation séculière, sollicitée sans doute par les autorités religieuses, garantit le respect dû aux veuves. Un titre du CTh. (9, 25) réprime le rapt ou le mariage avec une moniale ou une veuve. Constance tient pour aussi grave le rapt d'une veuve et celui d'une vierge. Le consentement ultérieur de la victime ne lui paraît pas une cause d'excuse[3]. Dix ans plus tard, Jovien édicte, non seulement pour le rapt mais pour la simple captation sous prétexte de mariage, la peine de mort[4].

La Novelle 6 de Majorien (458) fixe de façon autoritaire le sort des veuves. L'empereur s'inquiète et se scandalise de la vie de jeunes veuves sans enfant, qui refusent de se remarier, non par fidélité ou par religion, mais pour abuser d'une liberté qui leur plaît. Pour celles de moins de 40 ans, il les contraint à se remarier dans les cinq ans du décès de leur premier mari. Si, après un temps de deuil et de réflexion, elles ne se remarient pas, elles doivent abandonner à leurs proches parents (et à défaut au fisc) la moitié de leur fortune.

Au contraire, les veuves ayant des enfants, ne sont pas astreintes au mariage. Elles peuvent se consacrer à l'éducation de leurs enfants. Mais le remariage leur reste ouvert[5].

Les préoccupations impériales sont évidentes. Derrière la défense de la moralité se profile la lutte contre la crise démographique[6]. Lorsque l'obligation civique de donner des enfants à l'Empire a été remplie, Majorien admet la chasteté que l'Eglise honore.

L'Eglise ne se borne pas à veiller sur les veuves et à leur réserver une place spéciale qui en fait un *ordo*. Elle leur confère des fonctions qu'elles partagent avec les diaconesses et les moniales.

1. C. 72 (Bruns, II, 11).
2. C. 4 (Bruns, I, 113).
3. CTh. 9, 25, 1 (354).
4. CTh., *h. t.*, 2 (364). Le CJ. 1, 3, 5 qui conserve ce texte, ne l'applique plus qu'aux vierges et non aux veuves. La *lex romana burgundionum* (IX, 4) qui fait allusion à cette constitution, ne parle plus, elle aussi, que des vierges.
5. § 5 et 6.
6. Cf. § 9 : *Et quia studiose tractatur a nobis utilitas filiorum, quos et numerosius procurari pro Romani nominis optamur augmento.*

Dans leur règlementation minutieuse des tâches de chacun, les *Statuta ecclesiae antiqua* précisent leurs devoirs et les limites à ne pas dépasser. L'une de leurs tâches principales est la préparation au baptême[1]. Sans doute, avait-on également recours à elles pour les soins des malades, les secours des pauvres. Si elles se trouvaient dans le besoin, l'Eglise leur assurait, comme aux clercs, un *stipendium*[2]. Mais, puisque comme les clercs elles vivaient des revenus de l'Eglise, elles devaient se consacrer à l'*opus Dei*, contribuer par leurs mérites et leurs prières à appeler sur leurs frères les grâces divines[3]; la prière, mais ni l'enseignement, ni l'administration des sacrements. Même savante et sainte, la femme ne doit pas prétendre instruire les hommes. C'est le rappel du précepte paulinien[4]. Elle ne doit pas davantage baptiser[5].

Les femmes. — Ces défenses sont presque les seules dispositions législatives relatives aux femmes. On n'y peut guère ajouter que la disposition du premier concile de Saragosse (380) qui leur interdit de se mêler aux réunions des « autres hommes »[6] et celles du concile de Gangres[7], anathémisant les femmes qui se coupent les cheveux pour manifester leur indépendance. Ainsi que l'indique la lettre synodale du concile[8], cette disposition était dirigée contre les Eustathiens. La question paraît avoir surtout intéressé l'Orient. En 390, Théodose dénonçait à son préfet du prétoire pour l'Orient, les femmes aux cheveux courts[9] et en 438, les commissaires de Théodose II estimaient encore utile d'insérer cette constitution dans le CTh.[10]. L'inspiration ecclésiastique de cette législation est certaine. Le fait réprouvé est déclaré contraire « aux lois divines et humaines ». Il est sanctionné par l'interdiction aux femmes qui ont les cheveux coupés d'entrer dans les églises et l'empereur va jusqu'à menacer de la privation de son siège, l'évêque qui tolèrerait leur présence !

1. C. 12 (Bruns, I, 142).
2. C. 61 et 103 (Bruns, I, 150).
3. C. 103 (D. 81, c. 34).
4. *I Corinth.*, 14, 34 et *I Tim.*, 2, 12-14.
5. *Statuta ecclesiae antiqua*, c. 99 et 100 (Bruns, I, 150, cf. D. 23, c. 29 et D. 4, *de cons.*, c. 20). Dispositions de même inspiration dans le concile de Tolède de 400, c. 9 (Bruns, I, 205).
6. La mesure est inspirée par la lutte contre le priscillianisme, cf. H. Lafontaine, *op. cit.*, 18.
7. C. 17 (Bruns, I, 109). Cf. la transcription d'après Isidore de ce texte dans D. 30, c. 2.
8. Bruns, I, 106 ; cf. Socrate, *H.E.* 2, 43 et Sozomène, *H. E.*, 3, 14.
9. CTh. 16, 2, 27, 1 ; cf. Sozomène, *H.E.* 7, 16.
10. Au contraire le passage de cette constitution relative à la coiffure des femmes disparaitra au CJ. 1, 3, 9.

Rôle des laïcs dans la vie de l'Eglise. — Si le « sacerdoce des laïcs » ne laisse aux femmes que la prière et la charité, il ouvre aux hommes une participation plus active à la vie religieuse. Sans doute ne participent-ils plus à la *potestas magisterii*[1]. Le charisme fait définitivement place à l'office. Prédication et enseignement incombent en principe à l'évêque, qui peut se faire assister par des clercs, mais non par des laïcs. Des traces d'un régime moins rigide subsistent cependant. Les Constitutions Apostoliques autorisent encore l'enseignement des laïcs[2]. A plusieurs reprises, Léon le Grand est obligé de rappeler qu'en dehors des *sacerdotes*, personne, laïc ou moine, n'a le droit d'enseigner ni de prêcher[3]. Et lorsque les *Statuta ecclesiae antiqua* interdisent aux laïcs d'enseigner, ils précisent que cette défense ne s'applique qu'en présence des prêtres. Encore ceux-ci pourraient-ils autoriser les laïcs à enseigner[4].

A la fin de notre période, dans la lointaine Irlande, le texte incertain des *Responsa* de saint Patrick semble encore ouvrir à chacun l'enseignement et la prédication[5].

Les réunions conciliaires furent parfois pour les laïcs une autre occasion de participer à des débats disciplinaires ou dogmatiques[6]. Peut-être des philosophes et des savants païens eurent-ils accès au concile de Nicée[7]. La présence de laïcs est en tous cas mentionnée pour plusieurs conciles[8]. Si leur influence est difficile à mesurer, du moins sait-on qu'en Orient surtout ils portèrent aux débats doctrinaux un intérêt qui parut dangereux pour la paix publique. Théodose I, puis Arcadius sévissent contre ceux qui discutent en public de questions religieuses. Les fonctionnaires des bureaux impériaux sont menacés de révocation s'ils participent aux *conventicula*, de lourdes amendes frappent les maîtres et les corporations, lorsque les esclaves ou les membres des groupements assistent à ces réunions. L'importance de ces constitutions les fera grouper au

1. Caron, *op. cit.*, 135-175.
2. L. VIII, c. 32 (*PG.* I, 1134).
3. *Ep.* 119, 6 et 120, 6 (*PL.* 54, 1045 et 1054). Le second texte est reproduit C 16, qu. 1, c. 19.
4. C. 97 (Bruns, I, 150).
5. C. 15 (Bruns, II, 306).
6. Parmi ces « laïcs », les fonctionnaires impériaux ont joué dans certains conciles (Ephèse, Chalcédoine) un rôle important.
7. Cf. sur ce point discuté, P. G. Caron, *op. cit.*, 162-164.
8. Les pères d'Elvire siègent « *adstantibus diaconibus et omni plebe* » (Bruns, II, 2). Le concile de Riez, c. 10, signale la présence à côté des prêtres et diacres de « *judices sive curiales ac privatos* ». Au concile de Rome de 495, figurent un *vir illuster* et un *vir spectabilis* (Gélase, *Ep.* 30 ; Thiel, 437), etc.

CTh. dans un titre relatif à « ceux qui discutent de religion » (16, 4). Sans doute s'agit-il là d'interdire des réunions ou des propos hérétiques. Mais ces textes, qui tous concernent l'Orient, témoignent de l'ardeur que les laïcs apportaient aux joutes théologiques. Ils expliquent aussi l'opposition de l'Église à les laisser enseigner sans contrôle.

Par contre, les laïcs participent à l'administration des sacrements. On a déjà signalé qu'ils pouvaient conférer le baptême en cas de nécessité[1]. Au IVe siècle, on leur interdit de donner la communion. Un emplacement réservé aux clercs est délimité autour de l'autel auquel les laïcs et même l'empereur n'ont pas accès[2]. Les Constitutions Apostoliques se montrent plus hostiles à la participation des laïcs à l'administration des sacrements. C'est une prohibition générale qu'édicte le L. III. ch. 10[3].

La contribution laïque à la législation ecclésiastique revêt une forme particulièrement éclatante dans les constitutions impériales. On a dès le début de ce livre signalé l'importance majeure de cette contribution, l'appel adressé par les autorités ecclésiastiques à la législation séculière[4]. Il est par contre beaucoup moins certain que l'on puisse parler d'une collaboration des laïcs à la justice ecclésiastique[5]. On verra au contraire que l'Eglise s'efforça de soustraire les personnes ecclésiastiques et les procès qui mettent en question la foi ou la discipline à la connaissance des juges séculiers, peut-être à l'origine parce qu'ils risquaient d'être païens, mais par la suite sans se préoccuper de leur religion.

C'est sans doute dans l'administration que la participation laïque fut la plus importante, la plus normale, la moins dangereuse. Le principe électif faisait participer tout le peuple au choix de ses ministres[6]. Les compétences de laïcs habitués à la vie des

1. *Supra*, 63.
2. « Concile de Laodicée », c. 19 (BRUNS, 1, 75), cf. P. G. CARON, *op. cit.*, 129-133.
3. *PG*. I, 787 : « nous interdisons aux laïcs d'usurper les fonctions sacerdotales quelles qu'elles soient ».
4. P. G. CARON (*op. cit.*, 162) ajoute comme manifestation de l'intervention laïque en matière législative leur participation aux conciles où s'élaborent les lois ecclésiastiques. Les exemples qu'il en donne concernent le IIIe ou le VIe siècle. On peut supposer qu'il n'y eut pas sur ce point rupture dans les usages de l'Eglise.
5. P. G. CARON (*op. cit.*, 217) invoque comme preuve la convocation envoyée par des laïcs au clergé de Carthage pour juger l'évêque Primianus (Augustin, *Enarr. in Psal.* 36, *sermo II*, nº 20 ; *Corpus Christ.*, 38, 361). Il pense que si les laïcs convoquent le clergé, ils doivent également faire partie du tribunal. Mais les deux choses ne sont pas nécessairement liées. Ils peuvent convoquer les juges en tant qu'agents d'exécution.
6. P. G. CARON, *op. cit.*, 185-205.

affaires les désignaient pour être de précieux auxiliaires de l'évêque dans l'administration du patrimoine ecclésiastique [1]. Sans doute abusèrent-ils de cette qualité. Car les textes du IVe et du Ve siècles se montrent plus soucieux de réserver les prérogatives épiscopales que d'étendre le rôle des laïcs [2].

Les « seniores laici ». — C'est en Afrique que la participation laïque à l'administration ecclésiastique semble avoir pris la forme la plus nette, avec l'institution des *seniores laici* [3]. Des textes nombreux signalent ces *seniores* (quelquefois *seniores ecclesiae* ou *nobilissimi*), personnages importants de la communauté au point d'être parfois appelés *senatores* [4]. Cette terminologie évoque un conseil d'anciens ou de sages, tout à la fois héritier des fonctions administratives de la primitive assemblée des fidèles, devenue trop nombreuse pour être efficace, et symétrique du Sénat municipal. L'institution, qui était apparue au milieu du IIIe siècle, est en plein développement au IVe et Ve.

Peut-être ces *seniores* étaient-ils élus [5]. Leur rôle ne résulte pas d'un simple prestige personnel dans la communauté. Certains forment un conseil laïc de l'évêque et l'ordre de préséance les situe après les prêtres, mais avant les diacres. Les autres, chargés de l'entretien des bâtiments et de la garde du Trésor, ont des fonctions qui les rapprochent des diacres [6]. Les premiers interviennent également dans les procès qui intéressent l'Eglise, soit pour se porter demandeurs, soit pour fournir des membres au tribunal [7].

1. *Ibid.*, 205.
2. *Ibid.*, 207-208 ; cf. concile d'Antioche, c. 24-25 ; de Chalcédoine, c. 26 prescrivant de prendre l'économe parmi les clercs (BRUNS, I, 86-87 et 32).
3. P. G. CARON, *op. cit.*, 55-56 et 208-212 ; IDEM, *Les seniores laici de l'Eglise africaine*, *RIDA.*, 1951, 7-22.
4. *C.I.L.*, VIII, 17414.
5. L'inscription citée ci-dessus parle de réélection. Mais il n'est pas absolument certain qu'elle concerne un *senior laicus* (cf. P. G. CARON, *op. cit.*, 14).
6. Optat de Milève, *De schism. Donat.*, I, 17 (*CSEL.* 26, 19).
7. Conciles de Carthage du 25 août 403 et du 13 juin 407 in *Cod. ecc. afr.*, c. 91 et 100 (BRUNS, I, 185).

SECTION III

L'EXPANSION MONASTIQUE[1]

Les premiers développements. — Si dès le IIIe siècle, on trouve des ascètes au désert, c'est au IVe et au Ve que le monachisme connaît pour la première fois une large diffusion, tant en Orient qu'en Occident.

A. — *L'Orient et la Grèce.* — Les promoteurs sont orientaux, égyptiens et grecs. Saint Antoine (251-356), réfugié au désert vers 270, y crée le type des solitaires du Désert. Ses moines mènent dans la solitude et la mortification une vie contemplative. Ils vivent dans des cellules. Quelques réunions communes ; un supérieur, l'abbé ; une organisation disciplinaire, le synédrion, composé de frères pour punir les manquements ; une liturgie dominicale en commun garantissent la cohésion nécessaire dans le respect de l'isolement de chacun.

Quelques années plus tard, vers 320 probablement, Pakhôme (v. 292, mort en 346) organise la vie conventuelle en Thébaïde[2]. Des couvents y existaient déjà. Pakhôme réunit les ermites en une vie commune (cénobites), établit une règle, son apport essentiel à l'histoire du monachisme. En 340, il crée pour sa sœur un couvent de femmes[3].

L'exemple égyptien inspire le monachisme grec à ses débuts. Saint Basile de Césarée (329-379), son fondateur, visite les ascètes d'Egypte (356-357). Vers 360, il fonde son monastère d'Annésie et vers 370 fixe les principes de sa règle. Elle s'inspire du cénobitisme égyptien, mais le réforme. La règle impose la vie

1. DE LABRIOLLE, *Les débuts du monachisme*, in *Hist. de l'Eglise*, III, 299-364 ; PIGANIOL, *L'Empire chrétien*, 375-381 ; P. B. KURTSCHEID, *Hist. iuris canonici*, *Hist. Instit.* (Romae, 1941), 180-189 ; H. E. FEINE, *KRG.*, I, 73-81 ; W. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, I (Wien, 1953), 177-188 ; VILLER-RAHNER, *Aszese u. Mystik in der Väterzeit* (Fribourg, 1939).

2. N'y a-t-il pas là une lointaine influence des associations de l'Egypte ancienne ? Mlle Cl. PRÉAUX le suggère « *à propos des associations de l'Egypte gréco-romaine* », in *RIDA.*, I (1948), 197-198. Sur les ascètes égyptiens du Temple de Sérapis à Memphis ou à Alexandrie, cf. LIETZMANN, *Hist. de l'Eglise ancienne*, IV, 129.

3. LIETZMANN, *op. cit.*, 130 et s. ; R. DRAGUET, *Les Pères du Désert* (1949, LX, 334 p., Bibliot. spirit. du chrétien lettré). L'organisation et le gouvernement des couvents égyptiens sont mieux connus grâce à des papyri ; cf., par exemple, pour un couvent hérétique le *P. Lond.* 1913 (ann. 334) étudié par A. STEINVENTER, *Die Rechtsstellung der Kirchen... ZSSt., Kan. Abt.*, 1930, 20-21.

commune et l'obéissance au supérieur. Aux austérités égyptiennes, Basile substitue l'obligation du travail. Prière, travail et charité, telles sont les obligations fondamentale du moine[1]. La règle de saint Basile restera la base du monachisme oriental[2]. En Occident saint Benoît l'utilisera.

B. — *L'Occident.* — « La vie monastique se fonde en Orient, comme l'Eglise, écrivait Montalembert ; mais, comme l'Eglise aussi, elle n'acquiert sa véritable forme qu'en Occident ». Le monachisme de la chrétienté médiévale, moins engagé que celui de l'Orient dans les subtilités théologiques, sera l'un des pionniers de la civilisation. Mais sa contribution majeure ne débute qu'à l'époque ultérieure avec Benoît et Colomban. Les IVe et Ve siècles, voient naître et déjà s'épanouir le monachisme en Occident. Des jalons sont posés. Les fortes structures ne viendront que plus tard.

Les premiers moines que vit l'Occident furent sans doute ceux qui accompagnaient saint Athanase à Rome en 340. L'exil fit de lui le messager du monachisme. C'est par lui que Marcella connaîtra la vie des Pères du Désert[3] et c'est sans doute vers cette date que fut fondé le premier monastère de femmes à Rome[4]. Sa *Vie de saint Antoine* écrite vers 357, « règle sous forme de récit »[5] se répand en Occident vers 380. C'est un code mis en action par l'exemple.

Saint Jérôme, qui s'était réfugié au désert de Syrie de 375 à 377 diffuse l'idéal ascétique pendant son séjour à Rome (382-385), dans le palais de Marcella sur l'Aventin. Mais on ne saurait parler de monastère ni de règle. Les lettres de direction de Jérôme propose un idéal de vie spirituelle et ascétique, conciliable avec le maintien dans le monde[6]. Dans la même période romaine, Jérôme écrit des vies de moines, tout à la fois « roman historique » et « leçons de morale »[7]. En 402[8] il traduit la règle de Pakhôme.

1. David AMAND, *L'ascèse monastique de Saint Basile* (1949).
2. F. LAUN, *Die beiden Regeln des Basilius, ihre Echtheit u. Entstehung, Z.K.G.* 44 (1925), 1-61.
3. Jérôme, *Ep.* 127, 5 (*CSEL.* 56, 149).
4. H. LECLERCQ, V° *Rome, DACL.*, 2598-2599.
5. Grégoire de Naziance, *Orat.* 27 *in laud. S. Athan.*
6. THAMIN, *Saint Ambroise et la morale chrétienne*, 389-400 ; E. BICKEL, *Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus u. Augustinus, Neue Jahrbücher f. Klass. Altertum*, XXXVII (1916), 437-474 ; G. DOSSETTI, *Concetto dello status religiosus in S. Ambrogio, S. Ambrogio nel XVI centenario delle nascita* (1940), 431-483.
7. LABRIOLLE, *Hist. de la litt. latine chrétienne*, II, 507.
8. F. CAVALLERA, *Saint Jérôme* (Louvain, 1922), I, 295, cf. II 101-103.

Ses écrits et son action personnelle contribuent puissamment à la diffusion de l'idéal monastique en Occident[1]. Mais on ne doit pas négliger l'influence de Rufin, traducteur de l'Histoire des moines d'Egypte (entre 402 et 410)[2].

Des foyers de vie ascétique collective existaient d'ailleurs déjà en Occident. Vers 345 l'évêque de Verceil, Eusèbe, avait imposé à son clergé une règle de vie sévère. Vers 360, la présence de moines est attestée en Italie par les *Consultationes Zacchaei et Apollinii*[3].

Vers la même époque, saint Martin fonde Ligugé, au milieu d'une méfiance générale. Evêque de Tours en 372, il fonde Marmoutiers la même année. C'est un véritable monastère, où les moines vivent en cellule et n'ont rien en propre. Repas et prières se font en commun. En dehors de la copie des manuscrits, aucun « art » n'est admis[4]. A Trèves, plus tard, on trouve également des fondations monastiques[5].

Vers 374 à Aquilée le futur évêque Chromatius anime un cercle ascétique que fréquenteront saint Jérôme et Rufin avant de partir pour l'Orient. Après sa conversion, Augustin fait de même dans l'ermitage de Cassiciacum, près de Milan (387)[6]. Plus tard, Anicius Paulinus et sa femme se retirent à Nole pour y pratiquer une vie de mortification et de prières (394).

En Afrique, les débuts du monachisme furent souvent gênés par le conflit donatiste[7]. Les ermites n'y étaient pas toujours bien vus. Venus à Thagaste avec ses compagnons de Cassiciacum, Augustin avant l'épiscopat, y poursuit la vie communautaire de prières et d'austérité (388-391). Evêque en 391, il fonde à Hippone une communauté de clercs qui vivent dans la pauvreté[9].

La « règle augustinienne » qui tient une si grande place dans la vie religieuse médiévale, pose à l'historien des problèmes « peut-

1. Dom Antin, *Le monachisme selon saint Jérôme*, *Mél. bénédictins* publiés par les moines de l'abbaye Saint Jérôme de Rome (1947), 69-113.
2. Texte dans *PL.* 21 ; cf. R. P. Murphy, *Rufinus of Aquileia* (Washington, 1945, XVIII-248 p.).
3. L. III, ch. 3 à 6 (*PL.* 20, 1151-1159 et Dom Morin, *Forilegium patristicum*, 1935).
4. La vie de saint Martin est connue par la *Vita Martini* de Sulpice Sévère (*CSEL.* I, 109 et s.). La valeur de cette œuvre est discutée (de Labriolle, *op. cit.*, 569-573). Son succès immédiat contribua à l'expansion monastique.
6. Augustin, *Conf.* VII, 6. Cf. Griffe, *La Gaule chrétienne*, I (1947), 276 et s.
7. Conf. 8, 6, 15.
8. P. Courcelle, *Hist. litt. des grandes invasions*, 125 et les trav. cités, *ibid.*
9. P. Monceaux, *Saint Augustin et saint Antoine*, *Miscell. Agostiniana*, Rome, 1931, II, 61-89 ; Moricca, *Spunti polemici di S. Agostino contro i nemici e i falsi interpreti del suo ideale monastico*, *ibid.*, 933-975.

être insolubles »[1]. De nombreuses études récentes en ont fait apparaître la complexité sans avoir toujours clarifié le débat.

Trois textes, souvent qualifiés différemment, sont en cause. La lettre 211 (*Epistula Augustini*) qui après une *objurgatio* initiale, contient dans ses paragraphes 5 à 16 une règle adressée à des femmes[2], un texte correspondant substantiellement à cette règle, mais fait pour une communauté masculine (*Regula Augustini*)[3] ; enfin un morceau très court de caractère nettement législatif (*ordo monasterii*)[4].

La nature exacte, la chronologie, les relations de ces trois documents sont fort incertaines. Une doctrine longtemps commune tenait la lettre 211 pour le seul texte augustinien, la règle masculine n'était qu'une adaptation postérieure. L'ordre fut renversé par le Père Mandonnet qui vit dans l'*ordo monasterii* le texte primitif fait pour la communauté qu'Augustin, encore laïc avait fondée à Thagaste en 388. Le *Regula*, commentaire de l'*ordo*, aurait été rédigée pour des fondations d'Hippone. Ces pièces auraient servi de base pour la lettre 211 qui vers 423 aurait été adressée à une communauté de femmes.

Vue ingénieuse, mais sans base solide cette théorie n'eut guère d'écho. Les travaux récents, en particulier ceux du Père Verheijen tiennent pour la priorité de la *Regula Augustini*, l'*ordo* étant parfois attribué à Alypius, l'ami d'Augustin et le juriste. Mais la précarité de toutes ces hypothèses a été soulignée par l'abbé Chatillon, qui dans une critique brillante et incisive a montré que rien ne permettait d'attribuer à Augustin les dispositions fondamentales de la lettre 211, œuvre anonyme parée du nom prestigieux d'Augustin par quelque scribe du VIIe ou VIIIe siècle[5]. C'est aux sermons 355 et 356 et au de *opere monachorum*[6], qu'il faut demander la doctrine augustinienne de la vie monastique.

Ainsi à travers la Gaule, l'Italie et l'Afrique se constituent, sans plan d'ensemble et sans lien, de petits groupes, souvent composés de clercs qui sans rompre officiellement et totalement avec le monde, s'imposent une vie communautaire, consacrée à l'ascétisme et à la prière. Sans doute, beaucoup de ces créations,

1. G. Bardy, dans l'*Hist. de la litt. chrétienne* de de Labriolle, II, 635, n. 3.
2. *PL.* 33, 958-965 et *CSEL.* 57, 356-371.
3. Ou *Regula ad servos Dei* (*PL.* 32, 1377-1384).
4. Appelé *Regula secunda* dans *PL.* 32, 1449-1452.
5. *La règle de saint Aug.*, thèse pour le doct. en théologie, Strasbourg, 1956, dactyl.
6. *CSEL*, 41, 529.

suscitées par l'action d'un homme et sans règle précise, furent-elles éphémères. Elles témoignent d'une attitude dans certains milieux chrétiens. Ce ne sont pas toujours des groupes juridiquement organisés.

Il en va différemment dans les premières années du v[e] siècle et d'abord en Gaule. C'est l'époque où Cassien fonde à Marseille un couvent d'hommes et un de femmes. Il avait séjourné en Orient (385-399) et connaissait les moines du Désert. Mais il est difficile de savoir si son inspiration vient de leur exemple ou d'idées hélléniques, proches de l'ascétisme néo-platonicien qu'avait élaborées Evagre du Pont[1]. Vers 420, Cassien rédige son *De Institutis coenobiorum*, qui, en douze livres, décrit le vêtement du moine, les prières et les psaumes qu'il doit réciter de jour et de nuit, la formation du novice, les vertus du moine (humilité, soummission, pauvreté) et les vices qu'il doit combattre (les « péchés capitaux » et l'abattement)[2].

Vers 410, Honorat fonde Lérins, et les deux îles voisines voient se créer dans l'une le monastère d'hommes et dans l'autre celui de femmes. L'évêque d'Apt, Castor, fait édifier un couvent. C'est pour lui que Cassien rédige ses *Institutiones* et ses *Collationes*.

Dans la Morinie, qu'il évangélise, Victricius introduit également l'ascétisme. Mais il ne crée pas d'établissements organisés. Ses « moines » ne sont pas des prêtres. Ils vivent isolés, avec tout au plus des repas en commun et ignorent une organisation hiérarchique[3].

Dans les îles, débute le monachisme celto-breton, peut-être apporté de Gaule par les disciples de saint Martin. Saint Ninian (360-432), formé à Rome et sacré évêque par Sirice, fonde le cloître de *Candida Casa* et l'organise sur le modèle de celui de saint Martin de Tours[4]. D'autres apparaissent dans la seconde moitié du v[e] siècle, point de départ de l'expansion monastique du VI[e][5].

1. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, 215 (après Dom Marsilé).
2. Léon Cristiani, *Cassien*, 2 vol. (Saint Wandrille, 1946), Cappuyns, *Jean Cassien, Dict. hist. et géog. eccl.*, 1949 ; O. Chadwick, *John Cassian. A Study in primitive Monasticisme* (*Cambridge Univ. Press.*, 1950, 215 p.). H. I. Marrou, *La patrie de J. Cassien* (*Orientalia Christiana Periodica*, 13, 1947, 588 et s.).
3. Cf. le *De laude sanctorum*, analysé par Mgr Andrieu Guitrancourt, *La vie ascétique à Rouen au temps de saint Victrice*, *Mél. Lebreton*, II (*Rev. sc. rel.*, 1952), 90-106 ; Dom Laporte, *Les origines du monachisme dans la province de Rouen*, *Rev. Mabillon*, XXXI (1941).
4. Ryan (S.J.), *Irish monachism, Origins and Development* (Dublin, 1931) ; A. Bulton, *Les Thébaïdes de la Grande-Bretagne* (*Misc. Alb. de Meyer*, Louvain, 1946, I, 206 et s.).
5. Nous laissons hors de cette étude le problème si controversé de la *Regula Magistri* ; cf. à propos de l'édition de la *Regula* par Dom H. Van den Broucke,

En Afrique, les monastères se multiplient dès la fin du IV[e] siècle Ils étaient nombreux au moment de l'invasion vandale. Pendant la persécution, ils serviront de refuge, car les vandales les respectèrent[1].

A Rome, Sixte III (433-440) fonde un couvent, sans doute le premier, à Saint-Sébastien *ad Catacumbas* et Léon I (440-461) en établit un autre à Saint-Pierre.

Dès cette époque le monachisme occidental prend les traits qu'il conservera par la suite. Il ne repose pas sur l'isolement total, favorisant l'individualisme de l'anachorète, mais organise en une vie collective le travail, la prière et la contemplation. Toutefois, ces premiers monastères sont avant tout des écoles de sainteté. Ce n'est qu'au VI[e] siècle qu'ils deviendront les refuges de la civilisation et de la culture intellectuelle dans un monde livré à la barbarie[2].

Le plus souvent les monastères fuient l'animation du centre des villes. Ils restent proches cependant de l'agglomération urbaine. Le couvent s'établit hors les murs, mais à proximité[3]. Quelques rares créations cherchent des lieux plus sauvages (saint Claude, dans le Jura). Mais devant l'insécurité croissante au cours du V[e] siècle, les moines souhaitent davantage la protection des villes. Le concile de Vannes de 465 autorise l'abbé à replier le monastère à l'intérieur des murs devant les incursions ennemies[4].

Succès et excès. — Il est difficile de fixer le succès du mouvement monastique, le nombre de ses adeptes. Il eut des adversaires, qui n'étaient pas tous païens[5]. L'ascétisme n'était pas toujours sans excès. Le priscillianisme en offrit un exemple. En 380, le concile de Saragosse excommunie les clercs qui par orgueil se font moines[6]. Saint Jérôme lui-même rapporte les cris de la foule contre les moines accusés de ruiner la santé par des jeûnes

Bruxelles, 1953, les observations d'I. MARROU, *REL.*, 32 (1954), 414 et s. et celles de VAN DEN BROUCKE, *Rev. bénéd.*, 64 (1954). Même si l'on attribue cette règle à notre période, ses liens avec la règle de saint Benoît exigent qu'elles soient envisagées ensemble.

1. FERRÈRE, *La situation relig. de l'Afrique romaine*, 41.
2. G. BARDY, *L'Eglise et les derniers Romains*, 219.
3. J. HUBERT, *Ce que nous pouvons savoir de l'architecture religieuse en Gaule au V[e] siècle*, dans *Saint Germain d'Auxerre et son temps*, 24.
4. C. 8 (BRUNS, II, 144).
5. P. DE LABRIOLLE, *Rutilius Claudius Namatianus et les moines*, *REL.*, VI (1928).
6. C. 6 (BRUNS, II, 14).

excessifs[1]. L'épiscopat, défenseur de l'autorité hiérarchique, n'est pas toujours favorable au monachisme. Damase l'avait vu avec faveur, mais Sirice[2] et Boniface[3] marquent leur réserve.

Attitude de l'autorité séculière[4]. — Le pouvoir civil sera lui aussi souvent réticent et l'humeur turbulente des moines, surtout en Orient où les débats doctrinaux dégénèrent en émeutes, l'oblige à intervenir.

On allègue souvent l'abrogation des lois caducaires par Constantin comme une mesure d'inspiration chrétienne dont l'objet était d'éviter que la virginité, le célibat, le veuvage ne soient pénalisés[5]. La chose est possible, encore que rien dans le texte n'évoque la doctrine chrétienne et qu'en 320 le monachisme n'ait été que fort peu répandu. A Rome même, il était probablement encore inconnu. L'empereur ne songeait sans doute pas à lui. On ne doit pas oublier que les lois caducaires d'Auguste avaient de tout temps, et dès le règne de leur auteur, trouvé des adversaires ; qu'elles avaient été souvent mal observées ; qu'il avait fallu en rappeler les prescriptions[9]. La constitution de 320 n'est-elle pas l'aveu d'un échec législatif, l'abandon d'une position qui, dès l'Empire païen avait été bien difficile à tenir. Si elle profita aux chrétiens, ce ne fut peut-être qu'indirectement. Il n'en reste pas moins que les clercs bénéficièrent de la mesure[7]. Elle facilita l'engagement de virginité auquel s'obligeaient parfois moines et moniales.

Mais alors même que l'on y verrait le désir de favoriser la morale nouvelle, d'autres textes, beaucoup plus formels se montrent hostiles aux moines. Valens considère ceux d'Egypte comme des agitateurs et des fanatiques. Il leur reproche de fuir au désert les obligations curiales et charge le comte d'Orient de les y poursuivre[8]. Un peu plus tard, selon saint Jérôme, il les aurait obligés au service militaire[6].

1. *Ep.* 39, 6.
2. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, I, 259-260.
3. A propos de l'hérésie pélagienne, il proteste contre le goût des moines pour les discussions et les rappelle au respect de la hiérarchie.
4. P. de Labriolle, *Hist. de l'Eglise*, III, 375.
5. CTh. 8, 16, 1 = CJ. 8, 57, 1 (320).
6. Suétone, *Aug.* 34 ; *Claude*, 19 ; Senèque, *Ad Helviam matrem de consolatione*, 16, etc.
7. Mais il faut remarquer que l'obligation du célibat n'est imposée qu'au clerc majeur, qui voudrait se marier après son ordination ou au clerc veuf qui voudrait se remarier (cf. *supra*, 157 et s.).
8. CTh. 12, 1, 63 (370) = CJ. 10, 32, 26.
9. A. Piganiol, *L'Empire chrétien*, 380.

Les troubles que leur turbulence occasionne dans les grandes villes d'Orient[1] obligent Théodose à les exiler dans les lieux déserts[2]. On a vu là une nouvelle mesure de la bienveillance impériale, satisfaisant aux vœux de saint Jérôme en faveur d'une vie de solitude et de recueillement[3]. Si la mesure atteint ce résultat, ce n'est pas lui qu'elle cherchait. Il s'agit d'une disposition de police[4], qui éloigne des excités et qui sera d'ailleurs rapportée, l'empereur reconnaissant qu'il avait été mal informé[5]. Il faudra cependant par la suite revenir aux mesures extrêmes. Le concile de Chalcédoine est sévère pour les moines, parfois excommuniés, qui viennent à Constantinople troubler la paix de l'Eglise et des foyers. Il les renvoie, au besoin avec l'aide de la force publique, à leurs solitudes[6]. Une constitution de 471 de Léon fait de même à l'égard de ceux qui sont venus à Antioche et dans d'autres cités. Si quelques-uns sont autorisés à venir dans les villes il leur est expressément défendu d'y discuter de religion et d'exciter le peuple à la révolte[7] !

L'accès au monachisme. — L'époque des premiers développements n'est pas celle des structures juridiques bien définies. La condition du moine est encore incertaine. S'il peut être clerc, il ne l'est pas toujours et les conditions d'accès à la cléricature ne lui sont pas de plein droit applicables. Le moine n'est pas toujours nettement distinct du laïc. Les « règles » sont rudimentaires. Elles ne font pas d'un acte extérieur précis le critère de l'engagement. La vie même du moine dans son austérité n'est pas incompatible avec le maintien dans le siècle. Entre le chrétien pieux et le moine, la différence est de nuances non de statut.

Les conditions d'accès à un état si mal défini ne sauraient être nombreuses. Les « règles » n'en parlent guère[8]. Il n'y a pas de « vœu » public qui engage de façon durable[9]. La pratique d'une

1. Ambroise, *Ep.* 40, 1 (*PL.* 16, 1148) ; Geffcken, *Ausgang des... Heidentums*, 154 donne de nombreux textes relatifs à ces abus.
2. CTh. 16, 3, 1 (390).
3. Biondo Biondi, *Il diritto romano cristiano*, 421-422.
4. Palanque, *Saint Ambroise*, 223.
5. CTh. 16, 3, 2 (392). Cette révocation et le motif allégué prouvent que la première mesure n'avait pas été inspirée par la faveur du monachisme.
6. C. 23 (Bruns, I, 31 = C. 16, qu. 1, c. 17) ; cf. c. 4 (*ibid.*, 26-27 = C. 16, qu. 1, c. 12).
7. C.J. 1, 3, 29.
8. Cf. les *Pachomiana Latina* (Louvain, 1932), § 49 des *praecepta* ; également Cassien, *Instit.* VII, 7.
9. Mgr P. Ladeuze, *Etude sur le cénobitisme pakhomien* (Louvain, 1898), 282 et s.

vie sévère, recueillie est ouverte à quiconque en a le désir et la force. C'est en raison de la gravité de l'engagement que la règle de saint Basile[1] exige pour la *professio virginitatis* l'âge qui permet le mariage et c'est parce que le moine s'engage à la continence que la même règle exige pour l'homme marié le consentement de sa femme[2]. La législation séculière se montre plus sévère. Craignant des engagements prématurés et des pressions familiales, Majorien interdit le vœu des moniales avant leur quarantième année[3].

Le seul point auquel les législations canonique et séculière se soient attachées est celui d'esclaves se faisant moines. Les exemples ne manquent pas. Victor de Vita raconte l'histoire d'une esclave que son maître voulut marier à un esclave malgré qu'elle se fut vouée à Dieu. Elle s'enfuit avec son mari, qui l'avait respectée. Retrouvée, torturée, emprisonnée, finalement libérée, elle devint supérieure d'une communauté de femmes[4].

Pour les esclaves qui veulent devenir moines, la solution normale est l'affranchissement préalable[5]. En principe l'Eglise n'admet pas d'esclave comme moine, non parce qu'elle sous-estime leur condition juridique, mais parce qu'elle respecte les droits du maître. Aussi l'accord de ce dernier (et non l'affranchissement préalable) fait-il tomber la défense canonique[6]. La législation séculière pose le même principe. Le consentement du maître suffit. Tant qu'il sera au monastère, le moine ne doit plus aucun service à son maître. Mais le droit de celui-ci n'est qu'en sommeil. Si, pour une raison quelconque, l'esclave quitte son état monacal, il retombe sous l'autorité de son maître[7]. Solution équitable et souple, qui cependant n'allait pas sans dangers. Des esclaves ou des colons *originarii*, fuyant leur maître, sont recueillis dans des monastères où ils deviennent moines. On devine les réclamations des propriétaires. Gélase en reconnaît le bien-fondé. Il défend aux évêques et aux chefs des communautés monastiques d'accepter ces transfuges. La réception d'un

et C. Capelle, *Le vœu d'obéissance des origines au XIIe siècle* (thèse dactyl. Fac. Théol. cath. de Strasbourg, 1957), 67 et s. ; 105 ; 117 ; 122 ; 125.

1. C. 8 = C. 20, qu. 1, c. 1.
2. C. 12 = C. 27, qu. 2, c. 22.
3. Nov. VI, 458.
4. *Hist. persec.* I, 30-35 (*CSEL.* 7, 13-16).
5. Augustin, *Sermo*, 356, *de vita et moribus clericorum*, 7 (*PL.* 39, 1577, et Dom Lambot, *S. Aur. Aug. Sermones selecti XVIII*, Utrecht, 1950, 123-143). Sur ce sermon, cf. *supra*, 195.
6. Concile de Chalcédoine, c. 4 (Bruns, I, 26-27) = C. 16, qu. 1, c. 12.
7. CJ. 1, 3, 36 (37) et 37 (38) ; 484.

esclave comme moine est subordonnée à la production d'une autorisation écrite du maître[1].

Le statut monacal. — Condition parfois imprécise, aspiration à une vie plus sainte, l'état de moine, ses obligations ne sauraient être parfaitement définis dans des textes de droit[2]. Plus tard, les règles monastiques pourront les préciser. A notre époque c'est aux exhortations des Pères, aux lettres de saint Jérôme[3], qu'il faut demander la description d'un idéal de vie plus qu'un code tranchant du licite et du prohibé. A la pratique des vertus, Jérôme ajoute le recueillement loin du monde[4], le travail, la prière. Travail intellectuel et matériel, qui évite l'oisiveté, génératrice des vices[5]; prières à tierce, sexte, none, à l'aube et au soir[6]. Tous ne suivent pas ces prescriptions. En face des exhortations, Jérome fait le tableau du mauvais moine, gourmand, mondain, délicat, recherchant la compagnie des femmes ou s'enrichissant dans les affaires[7].

Si plus qu'aucun autre des Pères de l'Eglise latine Jérôme s'est attaché à dégager les traits essentiels de l'idéal monastique, ses idées ne sont pas d'un isolé. Avec des nuances, on les retrouve chez Ambroise ou Augustin.

L'idéal de perfection et de renoncement proposé au moine dépasse largement les obligations précises d'un vœu. Les textes parlent déjà de *professio*, l'adoption de la vie monastique implique un engagement. Mais celui-ci ne prend pas encore la forme d'une cérémonie officielle. Il lie cependant le moine de façon durable. Un retour en arrière serait impossible et Léon soumet aux dures contraintes de la pénitence publique le moine qui abandonne son état pour se marier ou revenir à la vie séculière[8]. C'est qu'en effet déjà on constate que parmi les devoirs essentiels du moine figurent la pauvreté, la chasteté et l'obéissance.

1. *Ep.* 14, 14 (THIEL, 370 = D. 54, c. 12).
2. Cf. C. CAPELLE, *Vœu d'obéissance*, 64 et s. Sur le problème de la tonsure des moines en particulier en Egypte, cf. Ph. GOBILLOT, *Sur la tonsure chrétienne*, *RHE.*, 1925, 399-406.
3. En particulier, *Ep.* 22, *ad Eustochium*, écrite probablement au printemps de 384. On y trouve une description du monachisme égyptien (ch. 34-36), une critique du moine mondain (ch. 28), des exhortations à la vigilance, à la sobriété et à la mortification, au recueillement et à la contemplation, à la pauvreté et à la pureté.
4. *Ep.* 58, 5 et 6 (fragments au Décret, C. 16, qu. 1, c. 5).
5. *Ep. ad Rusticum monachum*, 125, 11 = D. 5, *de cons.*, c. 33.
6. *Ep.* 22, 37. Primes et complies n'apparaîtront que plus tard.
7. *Ep.* 22, 28 et 34 ; *Ep.* 125, 16, etc.
8. *Ep.* 167, *inquis.* 14 (*PL.* 54, 1207 = C. 20, qu. 3, c. 1).

Devoirs du moine. — Jérôme invite à l'abandon des biens, à la vie commune, au renoncement au luxe et à toute source de profit [1].

Des histoires édifiantes condamnent l'appropriation des produits du travail [2]. Mais parce que l'on reste dans l'ordre du conseil et que le droit ne sanctionne pas encore les défaillances, Jérôme doit aussi reconnaître que tous les moines ne pratiquent pas la pauvreté absolue, que certains conservent leurs esclaves, continuent à porter de riches vêtements et à recevoir, qu'ils sont incapables de renoncer à leur ancien métier [3].

Le mariage est interdit aux moines et aux moniales. Des peines sévères (pénitence publique ou excommunication) sanctionnent cette règle [4]. Mais aucun texte ne frappe de nullité un mariage conclu en violation du vœu [5]. La notion de nullité — que le droit romain lui-même ne connaissait que dans une mesure limitée — semble sans doute inapplicable à une union qui existe en fait. Il faudra attendre le sens juridique plus affiné de la doctrine classique pour voir appliquer cette notion au mariage. L'hérétique Jovinien, moine cependant, refuse au contraire toute supériorité à la virginité et invite au mariage moines et moniales. Sa doctrine sera réfutée par Ambroise (*Ep.* 42), Jérôme (*adversus Jovinianum Libri II*), Sirice (*Ep.* 7). L'Eglise fera appel contre lui à l'Etat, Honorius le bannit et disperse ses partisans [6].

Le concile de Chalcédoine insiste sur l'obéissance monacale [7]. Mais il la prescrit à l'égard de l'évêque, non d'un supérieur propre [8]. On voit par là que beaucoup de moines, bien que groupés dans des monastères, dépendent directement de l'évêque. Le concile leur interdit de quitter ces maisons, si ce n'est par ordre de l'évêque et pour une nécessité urgente. Solution normale lorsque

1. *Ep.* 123, 15 (*PL.* 22, 1057).
2. *Ep.* 22, 33.
3. *Ep.* 125, 16 (*PL.* 22, 1081-1082). Cf. *Ep.* 60, 11.
4. Concile d'Elvire, c. 13 (Bruns, II, 4) ; d'Ancyre, c. 19 ; de Tolède de 400, c. 16 (Bruns, I, 69, 206) ; d'Orange 441, c. 17 et 18 (Bruns, II, 126) ; de Chalcédoine, c. 16 (Bruns, I, 29). Ces textes figurent au Décret C. 27, qu. 1, c. 12, 22, 24, 25, 27, 35. Innocent I à Victricius, c. 13 (*PL.* 20, 478 ; C. 27, qu. 1, c. 9) ; Léon I, *Ep.* 167 14 (*PL.* 54, 1207 = C. 20, qu. 3, c. 1).
5. *Cf.* Aug., *Ep.* 220 au comte Boniface (*CSEL.* 57, 431 et s., cf. C. 17, qu. 2, c. 2) qui oblige à respecter un mariage conclu malgré l'engagement de continence.
6. CTh. 16, 5, 53 (398).
7. Sur l'obéissance, cf. la thèse de Mlle C. Capelle, citée, *supra*, 64 et s. ; 87-91 ; 98 ; 102-105 ; 122 ; 126.
8. C. 4 (Bruns, I, 26 = C. 16, qu. 1, c. 12) ; cf. c. 8 (Bruns, I, 27 = C. 18, qu. 2, c. 10, § 1).

l'on songe que bien souvent, c'était l'évêque qui avait pris l'initiative de réunir en une communauté ceux qui voulaient pratiquer une vie plus austère. Le cas de saint Martin, qui, devenu évêque resta l'ermite qu'il était auparavant, et qui, à Marmoutier, fut un évêque-moine reste un cas original.

En dehors du concile de Chalcédoine, de rares et tardifs conciles gaulois sont les seuls à consacrer quelques prescriptions aux moines [1]. Le concile d'Angers de 453 [2] condamne les moines gyrovagues. Celui de Vannes (465) est un peu plus explicite sur l'état monastique. Lui aussi interdit aux moines de circuler sans autorisation. Comme les clercs, ils doivent avoir des *litterae commendatitiae* de leur évêque qui les accrédite dans un autre diocèse [3]. Mais la peine qui frappe le moine migrateur n'est pas de même nature que celle prononcée contre le clerc. Pour celui-ci c'était l'excommunication, pour l'autre les verges, exemple rare de peines corporelles à cette époque. Il s'explique sans doute, non seulement par le triomphe de mœurs brutales au lendemain des invasions [4], mais aussi par la condition du moine que l'on veut soumettre à une autorité disciplinaire très ferme. C'est pour permettre ce contrôle et ces contraintes que le même concile interdit au moine de vivre en cellule isolée. L'habitation séparée, et encore doit-elle être dans l'enceinte du monastère, n'est permise qu'avec autorisation de l'abbé à des moines que leurs infirmités empêchent de supporter les rigueurs de la loi commune ou qui ont par des œuvres méritoires fait preuve de leur valeur [5].

Enfin pour qu'une autorité unique s'exerce plus efficacement, il est fait défense aux abbés d'avoir plusieurs *cellae* ou plusieurs monastères. Seule leur est permise la création de maisons de repli dans la cité, pour servir de refuge en cas d'incursion ennemie [6].

La situation disciplinaire des moines présente des particularités remarquables. Cassien insiste sur la pratique de l'aveu des fautes à l'abbé. Il n'est pas fait état d'une absolution qui suivrait

1. On ne peut citer en dehors d'eux que les *responsa* connus sous le nom de second concile de Saint Patrick, c. 27 et 21 (BRUNS, II, 307) qui tranchent sur l'imprécision habituelle des textes de cette époque sur le statut des moines. Ils les définissent par leur isolement, leur pauvreté, leur soumission à l'évêque ou à l'abbé. Ils prévoient un engagement à 20 ans, une vie dans le froid et la nudité, la faim et la soif, les veilles et les jeûnes. Le moine est en principe attaché à son couvent, mais le supérieur peut, pour des motifs dont il est le seul juge, les déplacer.

2. C. 8 (BRUNS, II, 138).

3. C. 6 (BRUNS, I, 143).

4. Le c. 13 du même concile (*ibid.*, 144) prévoit également une peine corporelle contre le clerc qui s'adonne à l'ivrognerie.

5. C. 7.

6. C. 8.

l'aveu. La confession apparaît comme moyen de pénitence[1].

La pénitence privée est en effet la seule qui soit ouverte au moine. Etant « converti », il ne peut être soumis à la pénitence publique. Saint Jérôme ne fait pas allusion à cette dernière, lorsqu'il parle des moines, mais seulement de cette *satisfactio digna fructuosa*, que saint Léon conseillait également aux clercs[2].

Patrimoine monastique. — La communauté normalement groupée dans un monastère se trouve nécessairement titulaire de biens. Au moins le bâtiment, le plus souvent en outre d'autres biens, meubles ou immeubles, dus à la générosité des fidèles ou apportés par le moine en entrant au monastère[3]. Cette propriété naissante soulève déjà les problèmes que les siècles ultérieurs ne feront qu'aggraver. Car en face d'une spécialisation qu'implique l'affectation des biens aux besoins du monastère et parfois la volonté formelle des disposants, se dressent le principe de l'unité du patrimoine ecclésiastique de l'église, géré par son chef l'évêque, et celui non moins strict de l'autorité épiscopale sur toutes les manifestations de la vie religieuse dans le diocèse. Ces exigences contraires se traduisent dans les textes et la pratique. Le concile de Chalcédoine rappelle au respect de l'affectation perpétuelle des biens des monastères[4], cependant que les évêques, appuyés par les conciles[5] affirment leur autorité sur les monastères et leurs biens et que quelquefois des abus allant jusqu'au pillage manifestent bruyamment leurs prétentions[6].

Et parce que ces conflits troublent la paix publique, l'empereur ne peut s'en désintéresser. Une constitution non datée[7] détermine l'ordre des autorités. L'évêque est le chef et comme tel responsable de l'institution et des actes de celui qui est à la tête du monastère. Ce dernier à son tour répond de ses moines. Ainsi, dit l'empereur, la bonne discipline sera respectée.

1. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse*, 233-234.
2. L. Batiffol, *Et. d'hist.*, 175 ; Poschmann, *op. cit.*, 71-72.
3. C.J. 1, 3, 38, pr.. non daté (sa place dans le Code la situe entre 484 et 524) décide que les meubles que le moine a apporté au monastère restent acquis à ce dernier même si le moine abandonne son état.
4. C. 24 (Bruns, 1, 31).
5. Cf. *supra*, p. 203.
6. Exemples pour la Gaule, dans E. Lesne, *Hist. de la propr. ecc.*, I, 120, qui signale la résistance des monastères. Vers 455, l'évêque de Marseille voit limiter ses droits sur Lérins.
7. C.J. I, 3, 39.

Moines et clercs. — La vie monacale n'implique pas l'appartenance aux ordres. Dans une lettre célèbre où, en 376-377, il essaya sans succès de convaincre son ami Héliodore de rester moine plutôt que de devenir clerc, saint Jérôme fait le parallèle des devoirs et des fonctions du moine et du clerc et souligne la supériorité du premier [1]. Mais il admet la légitimité du passage de l'état monastique à la cléricature [2].

Il s'agit donc d'états sinon incompatibles, du moins nettement distincts. Ce sera l'originalité d'Eusèbe de Verceil d'unir état clérical et état monastique. Sirice innove lorsqu'il souhaite que le moine se fasse ordonner [3] et l'écho de la discipline ancienne, plus favorable à la distinction des états, se trouve encore dans une constitution d'Arcadius [4], qui prévoit que s'il manque de clercs l'évêque pourra ordonner des moines. Saint Augustin dans une lettre de 398 [5] ne se montre pas spécialement favorable à l'ordination des moines. Il souhaite que ceux-ci persévèrent jusqu'à la fin de leurs jours dans la voie où ils se sont engagés. Si l'Eglise fait appel à eux pour le ministère, qu'ils acceptent la charge, mais qu'ils ne la provoquent pas. Ce que redoute l'évêque d'Hippone c'est l'ordination des moines qui ont déserté le monastère [6]. Le concile de Carthage du 13 septembre 401 prévoit cependant l'ordination de moines. Il se borne à rappeler aux évêques les principes de compétence territoriale en leur interdisant d'ordonner un moine d'un autre diocèse [7].

Innocent I admet également l'ordination des moines. Il ne veut pas qu'ils renoncent pour autant à leurs engagements antérieurs [8]. La conciliation pouvait se révéler délicate.

L'ordination était en effet faite en vue de l'exercice d'une fonction précise dans une église déterminée. Comment concilier l'accomplissement des devoirs du ministère avec la vie retirée qui était conseillée aux moines ? Si le choix entre le monachisme et la cléricature apparaissait concevable, le cumul des deux états était plus difficile.

Ce n'est que lorsque la prohibition des ordinations absolues

1. *Ep.* 14, 8 = C. 16, qu. 1, c. 6.
2. Cf. également *Ep.* 125 (*PL.* 22, 1082 = C. 16, qu. 1, c. 27).
3. *Ep.* 1, ch. 13 (*PL.* 13, 1144 = C. 16, qu. 1, c. 29).
4. CTh. 16, 2, 32 (396-399).
5. *Ep.* 48, 2 (*CSEL.* 34, 138 = C. 16, qu. 1, c. 30).
6. *Ep.* 60 (*CSEL.* 34, 221 = C. 16, qu. 1, c. 36).
7. Dans le *Codex ecc. afr.*, c. 80 (Bruns, I. 175 = D. 58, c. 2).
8. *Ep.* à Victricius, ch. 10 (*PL.* 20, 477 = C. 16, qu. 1, c. 3). Le moine ordonné clerc est en particulier tenu au célibat qui s'impose à lui à un double titre (cf. Lafontaine, *op. cit.*, 243-249).

se fera moins rigoureuse qu'il sera plus facile de concilier les obligations cléricales avec la vie monacale. Le pas semble franchi à la fin du v[e] siècle. Gélase ne se borne pas à autoriser l'ordination des moines. Il permet leur promotion aux divers degrés d'ordre dans des délais beaucoup plus brefs que ceux qui s'imposent aux laïcs. Il justifie cette solution par la garantie qu'offrent les moines[1]. Mais, pour le reste, il exige les conditions requises des laïcs[2]. Facilitant l'accès des moines à la cléricature, la papauté n'en est que plus forte pour interdire à ceux qui ne sont pas ordonnés d'usurper les fonctions du clergé. Léon insiste tout spécialement sur l'interdiction de la prédication[3].

Les moniales[4]. — Le statut des vierges vouées à Dieu n'est pas moins imprécis que celui des moines. Elles occupent dans la communauté une place de choix. Peut être les conditions et la forme de leur engagement sont-elles plus claires que pour les hommes. Mais la vie qu'elles mènent après cette promesse n'a rien de strictement déterminé. De la réclusion dans un monastère à la vie séculière, dont les austérités sont laissées à leur libre détermination, on trouverait sans doute toutes les nuances qu'autorise un droit encore rudimentaire.

Le IV[e] siècle marque cependant les débuts de structures plus fermes. Elles s'accusent déjà dans la terminologie. Il existe un *ordo virginum*, comme il existe un ordre des diaconesses ou des veuves. La vierge est le plus souvent désignée sous le nom de *virgo sacrata*, qui fait allusion à la cérémonie de sa consécration. Le nombre des moniales devient plus considérable. Pakhôme avait créé un couvent de femmes en 340. Son exemple sera rapidement suivi en Orient comme en Occident.

L'engagement des vierges[5] doit être pleinement libre. Les parents ne peuvent ni le provoquer ni s'y opposer[6]. L'âge des

1. *Ep.* 14, ch. 2 (Thiel, 362 = D. 77, c. 8 et 9) ; cf. un cas de promotion très rapide dans la lettre 41 (Thiel, 454 = C. 16, qu. 1, c. 31).

2. *Ep.* 14, 2 = D. 55, c. 1.

3. *Ep.* 118, ch. 2 et 120, ch. 6 (*PL.* 51, 1040 et 1054). Un fragment de cette dernière lettre est reproduit C. 16, qu. 1, c. 19.

4. R. Metz, *La consécration des vierges dans l'Eglise romaine* (Bibl. de l'Inst. de droit canonique de l'Université de Strasbourg, IV, 1954) ; Idem, *La consécration des vierges en Gaule, des origines à l'apparition des livres liturgiques*, *RCD.* VI (1956), 321-339.

5. Le terme habituel pour le désigner est *propositum. Professio* et surtout *votum* sont beaucoup plus rares. Le concile d'Elvire, c. 13, parle de *pactum virginitatis* (sur cette terminologie, cf. R. Metz, *op. cit.*, 142).

6. Jérôme insiste sur ce point (cf. Violardo, *Il pensiero giuridico di san Girolamo*, 108-109). Mais il signale également des cas où l'engagement a été provoqué par les

vœux ne paraît pas fixé par la loi. Il appartient à l'évêque d'en décider et saint Ambroise ne jugeait pas nécessaire de repousser toujours les vœux à un âge avancé [1]. A la fin du IVe siècle, la réglementation apparaît. Elle varie selon les disciplines locales. En Afrique, le Bréviaire d'Hippone (393) exigeait 25 ans [2]. En Espagne [3], on exige 40 ans. Et c'est également l'âge auquel se réfère la Novelle 6 paragraphe 1er de Majorien (458). Mais la discipline de l'église romaine reste incertaine [4]. Sans doute un temps d'épreuve était-il requis avant la consécration [5].

Les textes ne parlent pas de la nécessité d'être juridiquement libre. Mais il est probable que les règles étaient les mêmes pour la femme esclave qui voulait se vouer à la virginité que pour l'homme esclave qui devenait moine [6].

Dès le IVe siècle apparaît un rituel de la consécration, qui pas n'a de correspondant pour l'engagement du moine [7]. Ce rituel semble être le même à Rome, à Milan, en Afrique, en Espagne ou en Gaule. Des descriptions de *velationes*, des textes canoniques le font connaître. Mais il n'y a pas de sacramentaire avant le Léonien.

La cérémonie a lieu en général aux grandes fêtes, et spécialement à Noël, à l'Epiphanie, à Pâques [8]. Elle se déroule pendant la messe, en présence de la communauté. L'évêque a seul qualité pour consacrer les vierges [9]. S'il n'y a peut-être pas encore « prise d'habit » [10], il y a une *professio* de la vierge, bénédiction de l'évêque,

parents, voire par un prêtre ; et il le déplore (*Ep.* 130, 6 ; *PL.* 22, 1111). La législation séculière protége les filles contre les pressions familiales, cf. la Novelle 6 de Majorien, pr. à § 4 (458).

1. *De virginitate*, 7, 39 (*PL.* 16, 289) ; cf. R. METZ, *op. cit.*, 105-106.

2. C. 1 ; cf. également concile de Carthage de 397, c. 4 = D. 77, c. 5 et C. 20, qu. 1, c. 14. Le concile de Carthage de 418 (c. 18, dans le *Codex ecc. afr.*, c. 126) admet des consécrations plus précoces pour soustraire la jeune fille à un mariage contraint ou lorsqu'elle est en danger de mort (BRUNS, I, 136 ; 123 ; 191).

3. Concile de Saragosse, c. 8 (BRUNS, II, 14).

4. Le *Liber Pontificalis* (*Vita Leon.* 239 et n. 13) attribue à Léon l'exigence invraisemblable de 60 ans, que Thomassin a corrigé en 40. Mais le témoignage de la *Vita* est très suspect (METZ, *op. cit.*, 109-110.)

5. METZ, *op. cit.*, 114.

6. *Ibid.*, 116. .

7. Il est étudié en détail par R. METZ, *op. cit.*, à qui nous renvoyons une fois pour toutes.

8. Gélase, *Ep.* 14, ch. 12 (THIEL, 369 = C. 20, qu. 1, c. 11).

9. Les exemples les plus anciens présentent toujours l'évêque officiant. Les textes législatifs affirment son droit exclusif (concile de Carthage de 390, c. 3 ; BRUNS, I, 118). Le concile de Carthage de 397, c. 34 (BRUNS, I, 128) l'autorise à déléguer son pouvoir à un prêtre (cf. concile de Riez, c. 5, HEFELE-LECLERCQ, II, 1, 429).

10. METZ, *op. cit.*, 125 et n. 6 (contre IZARNY, *Suppl. de la vie spirituelle*, VI (1953), 108-118) estime qu'il n'y a pas d'habit spécial des vierges ni, par conséquent, prise d'habit dans l'usage romain. Mais la lettre de saint Léon à Rusticus de Narbonne

imposition du voile[1]. L'imposition des mains semble un usage proprement gallican[2]. *Velatio* et bénédiction sont empruntées aux rites du mariage chrétien et cette transposition se légitime par l'idée du mariage mystique de la Vierge avec le Christ et son appellation commune de *sponsa Christi*.

Cette cérémonie solennelle, qui marque publiquement l'engagement de la vierge, n'est pas nécessaire. Des femmes pouvaient prendre un engagement privé (*propositum*), sans recevoir la consécration épiscopale[3].

Ainsi s'opère une première distinction entre vierges consacrées et vierges n'ayant fait qu'un *propositum*. Une autre classification résulte des genres de vie très différents des vierges, consacrées ou non. Rien ne les astreint à la vie commune et beaucoup vivent encore chez elles. C'est la survivance d'un régime primitif quelque peu inorganique où celles qui souhaitent mener une vie pure et plus sévère le faisaient en restant dans le siècle. Cependant les monastères de femmes se multiplient à notre période et peu à peu la vie commune sous l'autorité d'une supérieure devient pratique normale. Vierges isolées ou menant cette vie commune, vierges consacrées ou n'ayant fait qu'un *propositum*, quatre catégories qui aujourd'hui paraissent très dissemblables et qui cependant n'étaient pas alors distinguées par des appellations différentes[4].

Si la vie isolée reste possible, la vie conventuelle gagne progressivement. En Egypte, dans le diocèse de saint Martin, à Lérins, en Afrique, les monastères de femmes se multiplient et la clôture apparaît[5]. Quelle que soit leur condition de vie, les vierges sont tenues aux mêmes obligations fondamentales. Il est cependant évident que la vie commune, sous la direction d'une mère, entraîne une soumission plus étroite à la discipline.

Conciles et Pères insistent avant tout sur la sauvegarde de la pureté que la vierge a offerte à Dieu. Le concile de Carthage de

paraît au contraire attester qu'il y a une prise d'habit en Gaule (R. Metz, *RDC.*, 1956, 336-337). Les *Statuta ecclesiae antiqua* (c. 99, Bruns, I, 142 = D. 23, c. 24), admettent que la vierge reçoive la consécration de l'évêque avec les vêtements qu'elle a coutume de porter, pourvu qu'ils soient *professioni et sanctimoniae apti*.

1. Cf. déjà l'*epistula ad Gallos episcopos*, c. 1 (Bruns, II, 275).

2. R. Metz, *op. cit.*, 134, n. 35.

3. Cette différence apparaît dans l'*epistula ad Gallos episcopos*, la lettre d'Innocent I à Victricius, ou celle de Léon à Rusticus ; cf. R. Metz, *op. cit.*, 88.

4. *Ibid.*, 80-90. Cf. pour la Gaule du Nord-Ouest, Andrieu-Guitrancourt, *La vie ascétique à Rouen*, *Mél. Lebreton*, II, 94-96 et 102-104, d'après la lettre d'Innocent I à Victricius et le *De laude Sanctorum* de Victricius.

5. Sulpice Sévère, *Dial.* II, 12 (*CSEL*, I, 194).

348, c. 3 leur interdit de vivre sous le même toit que des étrangers ou d'avoir avec eux quelques rapports[1]. Celui de 397, pour éviter tout risque, exige que celles qui n'ont plus de parents vivent dans un monastère sous le contrôle de l'évêque et de femmes âgées[2].

Le mariage leur est interdit[3]. Mais la qualification de la faute fit difficulté. Influencées par l'image du mariage mystique et par le terme de *sponsa Christi* la doctrine et la législation considèrent d'abord le mariage de la vierge comme une bigamie[4] ou comme un adultère[5]. D'autres voyant les conséquences bizarres auxquelles conduirait une pleine identification du vœu et du mariage, préférèrent justifier la sanction par un manquement à la foi donnée[6].

Mais ce fut surtout saint Augustin qui s'éleva contre l'assimilation du vœu au mariage, de sa violation à l'adultère, contribuant ainsi à donner pour fondement aux sanctions qui frappent les vierges, non une image, mais le fait doublement coupable du manquement à la parole et à une parole donnée à Dieu[7]. Les sanctions ne sont d'ailleurs pas toujours identiques. Le concile d'Elvire se montrait peu enclin à les recevoir à la communion, même à l'article de la mort. Il est vrai qu'il ne distinguait pas le mariage des relations coupables[8]. Plus tard, la législation refuse à la *devota* mariée l'accès à la pénitence jusqu'au décès de son mari[9].

1. Bruns, I, 113.
2. C. 33 à la suite du bréviaire d'Hippone, c. 31. La disposition sera reprise par le concile de Carthage de 419 (*Codex ecc. afr.*, c. 44) ; (Bruns, 128, 138, 157) ; cf. encore concile de Tolède de 400, c. 6 et concile de Saint Patrick, c. 9 (Bruns, I, 204 et II, 302).
3. Conciles d'Elvire, c. 14, de Tolède, 400, c. 16 et 19 (Bruns, II, 4 et I, 206) ; de Valence, c. 2 ; *Epist. ad Gallos episcopos*, c. 1 et 2 ; concile d'Orange de 441, c. 28 ; de Tours, 460, c. 6 ; de Vannes, 465, c. 4 ; coll. dite 2e concile d'Arles, c. 52 ; concile de Saint Patrick, c. 17 (Bruns, II, 112 ; 275 ; 126 ; 141 ; 143 ; 136 ; 303). Tous ces textes imposent des pénitences de durée et de gravité variables, mais aucun ne déclare la nullité de ce mariage.
4. Concile d'Ancyre, c. 19 (Bruns, I, 69 = C. 27, qu. 1, c. 24).
5. Cf. notre étude, *Saint Augustin et le manquement au vœu de virginité*, dans les *Ann. de la Fac. de droit d'Aix*, N. S. 43 (1950) et les textes de Saint Ambroise cités *ibid.*
6. Jérôme, *contra Jovinianum*, I, 13 (*PL.* 23, 229 = D. 27, c. 5) ; Innocent I (*Ep.* à Victricius, ch. 13 et 14, *PL.* 20, 478-479, cf. C. 27, qu. 1, c. 9 et 10) adopte une terminologie empruntée au droit romain lorsqu'il qualifie l'engagement de la vierge de *pollicitatio* et invoque, pour justifier son respect, l'observation des « contrats de bonne foi ».
7. Cf. les textes réunis dans l'étude citée ci-dessus. Ce fondement plus solide permet à Augustin de déclarer que l'on ne saurait rompre son vœu même pour un bon motif (*de adult. conjug.*, I, 24 ; cf. C. 32, qu. 8, c. 1).
8. C. 13 (Bruns, II, 4 = C. 27, qu. 1, c. 25).
9. Concile de Tolède de 400, c. 16 *in fine* (Bruns, I, 206 = C. 27, qu. 1, c. 27) ;

Si le mariage entraîne d'aussi graves sanctions, une vie déréglée est encore plus sévèrement condamnée par les Pères et les conciles. Le droit séculier de son côté protège les vierges contre toute atteinte. Constance punit le ravisseur et refuse tout pardon fondé sur le consentement de la victime[1]. Jovien menace de mort celui qui oserait séduire une vierge avec l'intention de l'épouser[2]. Honorius, pour le même crime, ne prévoit plus que la déportation et la confiscation des biens[3]. Les commissaires de Théodose II attacheront assez d'importance à cette question pour faire de ces trois constitutions un titre « *de raptu et matrimonio sanctimonialium vel viduarum* »[4]. Majorien lui aussi souligne l'énormité de la faute et la sanctionne de façon curieuse, mais bien conforme aux usages de l'époque, en attribuant les biens du coupable à celui qui l'aura dénoncé[5]. A ces peines séculières s'ajoutent les sanctions religieuses. Gélase excommunie les ravisseurs des vierges jusqu'à ce qu'ils aient fait pénitence publique[6].

Les invasions barbares donnèrent à ces problèmes une plus grande importance. Les violences commises par les Vandales en Afrique furent particulièrement nombreuses. Saint Léon prescrit de mettre à part des veuves et des autres vierges celles qui ont été outragées par les Barbares[7]. Mais saint Augustin enseignait que les victimes des violences Barbares ne pouvaient se voir imputer aucune faute[8] et que la pudeur qui est dans la conscience ne peut être prise de force[9].

Si le respect de la pureté est la première obligation des moniales, elles doivent, comme les moines, pratiquer également les autres vertus. Le *de Virginibus* d'Ambroise développe les pré-

Innocent I à Victricius de Rouen, ch. 14 (*PL.* 20, 479 = C. 27, qu. 1, c. 10). Le concile de Chalcédoine sera moins sévère et laisse l'ordinaire décider selon la miséricorde et l'humanité (c. 16, BRUNS, I, 29 = C. 27, qu. 1, c. 12).

1. CTh. 9, 25, 1 (354).
2. *Ibid.*, 2 (364) = CJ. 1, 3, 5 = D. 1, *de pœnit.*, c. 6, et c. 36, qu. 2, c. 3.
3. *Ibid.*, 3 (420) et Sirmond 10. Il s'agit d'une importante constitution sur l'obligation de pureté qui incombe aux clercs et aux moniales, peut-être en réponse aux thèses hérétiques de Jovinien (en ce sens GODEFROY, *Comm. ad h. l.*).
4. CTh. 9, 25.
5. Novelle 6, § 4 (458).
6. *Ep.* aux évêques de Lucanie, ch. 20 (THIEL, 373 = C. 27, qu. 1, c. 14).
7. *Ep.* 12, 8 et 11 (*PL.* 54, 653 et 655 ; cf. C. 32, qu. 5, c. 14). Cf. P. COURCELLE, *Hist. lit. des Grandes invasions*, 100.
8. *Civ. Dei.* I, 18, 19, 27 (cf. C. 32, qu. 5, c. 4 et 5) ; *Ep.* 111, 9 ; 228, 7 (cf. C. 32, qu. 5, c. 7 et 9).
9. *De lib. arbitrio*, I, 38 (*CSEL.* 74, 13 ; cf. C. 32, qu. 5, c. 6), cf. Ambroise, *de Virgin.* 4, 24 (*PL.* 16, 213-214 et c. 32, qu. 5, C. 1) ; *de lapsu virginis*, 4 (*PL.* 16, 370 et C. 32, qu. 5, c. 1).

ceptes d'une règle naissante : fuir les fêtes et les réunions, rechercher le silence, s'abstenir de vin[1]. En face de ces défenses, des devoirs positifs : lectures pieuses[2], jeûnes, prières fréquentes de jour et de nuit. Jérôme, dans sa lettre de direction à Démétriade, pose lui aussi les obligations majeures des moniales, le travail, le jeûne, l'obéissance, la pauvreté, la charité[3]. Les mêmes soucis réapparaissent dans la lettre 211 attribuée à Augustin, la fameuse « règle féminine »[4].

CONCLUSION DU CHAPITRE

RELATIONS ENTRE LES ÉTATS MOBILITÉ ET FIXATION

Les IVe et Ve siècles ne sont déjà plus l'âge des premières ébauches, où en dehors de quelques principes fermes, appuyés sur les Ecritures et l'exemple de l'Evangile, les états dans l'Eglise restaient mal différenciés. Ce n'est pas encore celui des structures rigides, de l'opposition qui parfois s'accusera à l'excès du monde des clercs et de la masse, inorganique et passive, des fidèles. La condition cléricale se définit. Les conditions d'accès, les obligations qu'elle impose lui donne un contour juridique déjà ferme. Vers « le bas » cependant des incertitudes subsistent et la frange n'est pas nette qui la sépare du laïcat. Des situations intermédiaires, telles celles de portier, seront, selon les disciplines locales ou les temps, tantôt laïques, tantôt cléricales.

Plus incertaine encore apparaît la séparation du laïcat et du monachisme. Celui-ci étant surtout caractérisé par un engagement personnel, qui n'exige même pas la publicité ni l'intervention des autorités hiérarchiques, il est parfois difficile de distinguer le moine du pieux laïc. Mais ici encore les structures se précisent peu à peu. Les règles apparaissent, la vie commune se généralise, la *professio* solennelle devient habituelle pour les

1. *PL.* 16, 187-232.
2. Il semble qu'en Espagne les vierges aient voulu tenir une place abusive dans la vie cultuelle. Le concile de Tolède de 400, c. 9 (BRUNS, I, 205) les rappelle à leur subordination à l'égard des clercs.
3. *Ep.* 130 (*PL.* 22, 1107 et s.).
4. En particulier, ch. 5 (*CSEL.* 57, 327) ; sur les problèmes que soulève cette lettre, cf. *supra*, 195. Cf. également *Tract. in Johan. Evang.* 50 *ad c.* 12 et *Tract.* 62, n. 5. (*Corpus Christ.*, 36, 438 et 485 = C. 12, qu. 1, c. 12 et 17).

vierges. Période de transition, sans doute, mais où l'« institution » gagne chaque jour du terrain.

Mêmes hésitations et mêmes recherches dans les relations du moine et du clerc. D'abord séparation tranchée, résistance à l'accès des moines à la cléricature. Puis l'incompatibilité première s'estompe et le nombre des moines ordonnés s'accroît.

Le laïcat lui-même a ses ordres divers : pénitents, veuves, vierges, et par eux s'établissent les contacts avec les clercs et les moines. De la veuve à la diaconesse, de la vierge qui demeure chez elle à la moniale du monastère, les transitions sont insensibles. Bien des obligations sont communes. Certaines conditions d'accès sont identiques.

Tout cela témoigne d'une société jeune, où les cadres restent souples et les contacts étroits. Les rigueurs du droit y apparaissent déjà. Mais il s'agit de discipliner des jaillissements neufs, non de conserver des cadres sclérosés.

CHAPITRE III

LES ÉLÉMENTS DE LA PUISSANCE

Etablie dans le monde, trop nombreuse désormais pour pouvoir mépriser les structures juridiques, engagée dans un dialogue avec les pouvoirs séculiers dont elle doit obtenir protection tout en sauvegardant son indépendance, l'Eglise par la force des choses n'est pas seulement une communauté où chacun prépare son salut et tente de favoriser celui du prochain ; c'est aussi un corps puissant. Cette puissance qui naît du nombre croissant des fidèles autant que du rayonnement spirituel et moral de l'élite, prend une triple forme juridique, économique, sociale. Elle se manifeste par l'autorité, la richesse, les honneurs et le prestige qui entourent ses clercs.

SECTION I

L'AUTORITÉ

Elle s'affirme en formulant des règles, en faisant régner la justice, en punissant les manquements. Pouvoirs législatif, judiciaire, répressif. Tels sont les trois formes de l'autorité que nous envisagerons successivement.

§ 1. — Le pouvoir législatif

Traitant des sources juridiques, nous avons marqué l'importance des canons conciliaires et des décrétales et évoqué leur développement historique. On trouvera plus loin une étude de la papauté et des conciles. Notre propos est d'envisager ici les formes du pouvoir législatif dans l'Eglise et les fondements que le droit canonique lui attribue.

Aussitôt apparaissent les tendances contraires fondamentales qui, sous des formes diverses et avec des alternances de succès et d'éclipse, se retrouvent constamment dans la vie de l'Eglise : gouvernement collégial ou monarchique, autorité centralisée ou autonomie locale. En d'autres termes, c'est mettre en scène le concile, le pape, l'épiscopat.

Parce que la société ecclésiastique est jeune, ses structures sont peu accusées et le poids du passé n'oblige pas à défendre des traditions. Aussi n'y a-t-il pas de lutte entre ces trois instances pour l'exercice du pouvoir législatif. Chacune contribue au développement des règles. Celles-ci sont peu nombreuses. Aucune répartition des compétences selon les matières, mais une collaboration qui laisse bien des failles, où la coutume vient combler les lacunes de la loi.

1° *La législation épiscopale.* — Responsable de son diocèse l'évêque est habilité à y faire la loi. Sans doute a-t-il usé de cette faculté. Mais aucun statut épiscopal ne nous est parvenu d'une époque si lointaine[1]. Par contre les nombreuses décrétales qui répondent à l'embarras d'un prélat attestent la prudence, la réserve, la soumission de l'évêque, qui, plutôt que de légiférer sur des points délicats, préfère demander la solution de Rome. Notons d'ailleurs que ces demandes émanent surtout d'évêques italiens, gaulois, espagnols, illyriens. L'Orient est réticent ; l'Afrique, toujours soucieuse de son autonomie, préfère la législation de ses conciles pléniers. Il n'en reste pas moins que nulle part on ne constate une tendance à dresser une législation locale contre une législation de Rome ou des conciles universels. L'initiative de l'évêque trouve un champ assez vaste dans les domaines immenses que n'ont pas encore atteints décrétales et canons conciliaires. Là où la loi universelle s'est prononcée fermement (mais c'est la petite exception), la législation locale sans doute s'inclinait.

Restent, et c'est l'essentiel, le concile et le pape.

2° *La législation conciliaire.* — Si l'on traite d'abord de la législation conciliaire, c'est qu'elle fut la première à jouer un grand rôle. Dès les premières années du IVe siècle, les conciles d'Elvire, d'Arles, d'Ancyre, de Néocésarée, de Nicée jettent les bases de la législation canonique et leurs dispositions reprises

1. Dans les lettres des grands évêques de notre période, il est souvent difficile de distinguer le précepte du conseil, le législateur du docteur.

dans les collections canoniques survivront bien au delà de notre période. L'antériorité chronologique de la législation conciliaire est certaine.

Du concile œcuménique au concile provincial, que d'assemblées diverses par leur nombre et leur rayonnement. La sphère d'application territoriale des décisions est fonction de ces deux données. Si la valeur universelle des canons œcuméniques n'est pas plus en cause que la valeur locale des décisions provinciales, il est plus difficile et souvent impossible de fixer le territoire auquel s'appliquait tel canon d'un concile groupant des évêques venus d'horizons divers, sans pourtant atteindre à l'œcuménicité.

Seule l'Afrique constitue une unité, avec ses conciles de Carthage où la représentation de toutes les régions garantit l'application des décisions à l'ensemble du pays. Pour les conciles locaux d'Italie, de Gaule ou d'Espagne, l'incertitude subsiste.

Autorité législative des conciles. — Qu'il soit universel, régional, provincial, le concile pose le même problème. D'où lui vient son pouvoir législatif. Historiquement, ce pouvoir est antérieur à notre période. Il existe en Afrique dès le IIIe siècle une législation conciliaire. Mais pas plus au IIIe qu'au IVe ou Ve siècle, le fondement de ce pouvoir n'est clairement défini.

Un premier point ne fait pas difficulté. Le concile est une réunion d'évêques ou de délégués de ceux-ci. Compétent pour fixer l'organisation et la vie de son diocèse, l'évêque peut utiliser sa compétence au concile. Par un accord unanime, les évêques peuvent donc prendre en commun des décisions que, rentrés dans leur diocèse, ils feront observer par leurs fidèles. Souvent les Pères confirment les canons conciliaires par une subscription, où ils prennent l'engagement solennel de les faire respecter [1].

Si cette solution ne souffre pas difficulté au cas d'unanimité, elle est déjà moins évidente au cas de simple majorité. A quel titre celle-ci peut-elle lier les opposants ? Nulle part n'est formellement exprimé le principe des assemblées modernes, qui veut que l'opinion de la majorité soit tenue pour celle de toute l'assemblée. Et c'est, semble-t-il, dans une autre voie que s'orientèrent les conciles de notre époque. Dans ce qui nous reste de leurs délibérations [2], les désaccords sont passés sous silence et l'accent

1. Par exemple conciles de Carthage de 390, c. 13 *in fine*, de 397, c. 50 *in fine*, (BRUNS, I, 122 et 134)

2. On n'envisage ici que l'activité législative des conciles, non les controverses doctrinales ou les débats judiciaires, qui s'y sont souvent déroulés et pour lesquels les oppositions de tendances à l'intérieur d'une assemblée conciliaire sont évidentes.

est mis sur l'unanimité[1]. Les conciles africains du IVe siècle sont à cet égard particulièrement typiques. Beaucoup de leurs canons s'achèvent par un « *universi dixerunt* » ; « *placet* » ou quelque formule analogue[2]. Au concile de Tolède de 400 l'archevêque de Tolède, Patruinus (ou Patronus), souligne l'inconvénient des divergences disciplinaires dans chaque diocèse et souhaite que l'on décide *communi concilio*[3]. Cette unanimité, peut-être parfois légèrement forcée, garantit l'autorité des décisions.

Mais si l'on peut tenir pour liés tous les évêques présents (ou même représentés, encore qu'ici l'absence d'une théorie cohérente de la représentation, dont l'Eglise ne trouvait pas le modèle en droit romain, puisse laisser quelque doute), il n'en va plus de même pour ceux qui n'ont participé au concile ni par eux-mêmes ni par des délégués[4]. Si le concile ne tire son autorité que de celle des évêques présents, cette autorité ne s'impose pas à d'autres évêques, titulaires d'un charisme identique[5]. Les décisions conciliaires ne dépasseraient donc pas le cercle de ceux qui les ont prises. Dans une semblable doctrine, on est conduit à donner une importance considérable à l'intervention impériale, qui suscite le concile, parfois le dirige, et finalement confirme ses décisions. Transformant les canons en lois séculières, obligeant à les observer sous menace de sanctions séculières, elle serait la vraie source de l'autorité législative du concile.

On ne saurait sous-estimer l'importance de ces interventions. Il est évident qu'imposées par l'empereur, les décisions conciliaires gagnent en autorité. Il n'est pas moins évident que cette reprise d'un texte conciliaire par une loi séculière aboutit à juxtaposer deux lois d'objet identique et de sanctions diverses. Mais la décision conciliaire, comme telle, n'est pas revêtue pour autant d'une autorité nouvelle. Mesure ecclésiastique, elle ne

1. Peut-être de façade ou de ralliements tardifs et difficiles. Peu importe, l'essentiel est la volonté d'affirmer l'unanimité.
2. Cf. en particulier les conciles de Carthage de 348 et de 390 (BRUNS, I, 111-112).
3. Préambule des canons (BRUNS, I, 203).
4. Cf. HINSCHIUS, III, 671, n. 65.
5. *Sic* KLINKENBERG, *Papsttum u. Reichskirche bei Leo d. Grossen*, *ZSSt.*, 1952, *Kan Abt.*, 39-40. FEINE (*Kirchl. Rechtsgeschichte*, I, 97-98) estime au contraire que le synode parle en principe pour toute l'Eglise. Mais il reconnaît que c'est de la réception de ses décisions par les églises que dépend en fait son autorité. C'est ainsi que des conciles, qui s'étaient dit œcuméniques, comme celui de Sardique (343) ou le second concile d'Ephèse de 449, ne le furent pas. A l'inverse des canons de conciles locaux ont été reçus partout et sont devenus loi générale (Ancyre, Néocésarée, Gangres, etc.). Il faut aussi tenir compte de la réception de ces conciles et de leur diffusions par des collections canoniques. C'est souvent à celles-ci, plus qu'au concile lui-même qu'il faut attribuer le caractère universel de la règle.

peut être imposée *comme mesure ecclésiastique* par l'empereur. Si celui-ci en approuve le contenu et veut le faire respecter, il le coule dans le moule de la loi séculière et c'est en tant que loi séculière qu'il l'impose à ses sujets.

C'est aux Pères du concile qu'il appartient de prendre des mesures pour faire appliquer leur loi par les autres évêques. Ils semblent y être parvenus. Non d'une façon générale et théorique ; il était souvent impossible de déterminer à quel territoire devaient s'appliquer les décisions d'un concile qui n'était pas universel. Selon l'importance du concile, le nombre des Pères, la diversité de leur origine, les décisions avaient une plus ou moins grande généralité. Mais les cadres de la géographie ecclésiastique ne sont pas assez nets pour que l'on puisse préciser davantage. N'oublions pas non plus, que la présence d'une personnalité marquante dans plusieurs conciles successifs et concernant des régions différentes aboutissait souvent à faire consacrer par ces divers conciles une même discipline [1].

Parfois c'est par la menace que les Pères imposent leurs décisions aux évêques des autres diocèses. Les anathèmes qui ponctuent les canons du concile de Gangres [2] s'adressent à tous et non aux seuls diocèses représentés au concile. Dans d'autres cas, les Pères, sans user de ces armes, demandent à tous d'observer leur loi [3]. L'obligation de s'y soumettre a un caractère moral. Elle trouve un fondement très sérieux dans le sens de l'unité chrétienne et la nécessité d'une commune discipline, d'autant plus souvent invoquées que les hérésies mettent en péril l'unité de la foi. Aussi peut-on penser que, dans la mesure où les décisions conciliaires étaient connues d'eux, beaucoup d'évêques qui n'avaient pas contribué à leur élaboration, les faisaient observer dans leur diocèse.

Sanction des décisions conciliaires. — Rares sont les conciles qui, comme celui de Gangres, assortissent toutes leurs dispositions d'une sanction. Le concile d'Elvire ne prévoit que des peines d'exclusion de la communauté plus ou moins longues. Plus qu'aucun autre, il met l'accent sur la répression et se montre sévère.

Ces sanctions pénales ont en général un caractère strictement religieux. L'amende ou la prison ne sont jamais édictées. C'est

1. On songe au rôle d'Ossius de Cordoue à Elvire, Nicée, Sardique, (cf. de Clercq, *Ossius of Cordoba*, Washington, 1954).
2. Bruns, I, 106-110.
3. C'est ce que font les deux synodales des Pères du concile d'Arles de 314.

que les peines s'appliquent à l'intérieur d'un groupe encore relativement fermé, pour qui le châtiment suprême et d'ailleurs presque exclusif consiste dans l'expulsion du coupable.

Dans les conciles ultérieurs on retrouve l'anathème ou l'excommunication[1], mais aussi la déposition, l'arrêt de la promotion pour les clercs ; la privation temporaire ou définitive de la communion. On a déjà noté que les peines corporelles sont exceptionnelles ; elles n'apparaissent que dans des conciles gaulois d'époque tardive[2].

Le plus souvent le canon se borne à formuler la règle, sans l'accompagner d'aucune sanction. S'il arrive qu'un canon final édicte une sanction pour toutes les dispositions qui le précèdent, cela encore est très exceptionnel.

Cette absence de sanction n'est pas un fait propre à la législation ecclésiastique. Le droit romain connaissait de nombreux exemples de mesures législatives non sanctionnées. Lorsque le Sénat légiférait par sénatus-consulte, il laissait aux magistrats le soin d'assurer par des moyens convenables le respect de ses ordres, et l'on sait que l'exemple du Sénat exerça une certaine influence sur l'organisation conciliaire (moindre cependant qu'on ne l'a parfois prétendu). Les constitutions impériales elles-mêmes, ne sont pas toujours assorties de sanction. Même au Bas-Empire, où elles deviennent plus fréquentes et souvent très cruelles, elles n'existent pas toujours.

La législation conciliaire ne faisait donc que se conformer à l'exemple que lui offrait la législation séculière. Peut-être était-elle d'autant plus incitée à la timidité que le fondement de son autorité législative restait imprécis. Il faut aussi remarquer que cette réserve répondait à une conception de la fonction législative qui semble avoir été fréquente dans l'Antiquité. Le législateur dit le droit, pose la règle. Il laisse au juge le soin de la faire respecter et user pour cela des moyens de contrainte qui lui paraîtront nécessaires.

Hiérarchie des décisions conciliaires. — L'autorité des décisions conciliaires nous est apparue comme liée au prestige de l'assemblée qui les a promulguées. Il est d'autre part évident que seules les décisions des « grands conciles » peuvent espérer recevoir application dans une large partie de la chrétienté.

1. Exceptionnelle dans les conciles africains ou romains, l'excommunication est beaucoup plus souvent prévue par les conciles espagnols, gaulois, irlandais.

2. *Supra*, 203.

Ainsi s'établit en fait une hiérarchie de la législation, parallèle à celle des assemblées conciliaires et par conséquent aussi imprécise que cette dernière dans le détail.

Elle s'exprime cependant dans quelques textes. Saint Augustin déclare que les canons des conciles généraux l'emportent sur ceux des conciles locaux et que les décisions plus récentes de conciles généraux abrogent les décisions anciennes d'autres conciles de même autorité [1]. Mais un concile œcuménique peut faire sienne les décisions d'un concile local et leur donner ainsi valeur universelle [2].

Ces principes d'interprétation auraient dû suffire à régler les contrariétés des canons conciliaires. Il s'agissait le plus souvent de divergences disciplinaires locales, portant en général sur des points secondaires.

Mais la difficulté la plus grave, qui dépasse largement le seul problème de la législation conciliaire, fut de déterminer quel concile était « plus grand » qu'un autre, et, au terme de la hiérarchie, lequel pouvait se dire universel.

C'est à propos des controverses doctrinales et des condamnations en matière de foi que le problème s'est surtout posé. Ce n'est pas le lieu de l'étudier ici en détail. Rappelons seulement les deux critères qui furent successivement proposés. Pour défendre la foi de Nicée, Athanase déclarait que « le concile de Nicée fut beaucoup plus grand que tous les autres conciles particuliers ». L'élément quantitatif paraissait déterminant [3]. La doctrine de l'Eglise s'exprime dans les assemblées où elle est le plus largement représentée. Saint Augustin voulait lui aussi faire régler par un « concile plénier » la validité du baptême conféré par un hérétique [4].

Mais dès le IVe siècle, la papauté fait dépendre l'autorité du concile de sa communion avec Rome [5]. Pour Léon I, si

1. *De bapt. contra Donat.*, II, 3, 4 (en 401) (*CSEL.* 51, 178),

2. Le concile de Chalcédoine (c. 1 ; BRUNS, I, 25 = C. 25, qu. 1, c. 14) réaffirmait solennellement tenir toutes les règles posées par les Pères dans les conciles précédents. Sur le sens probable et la limite de cette formule cf. SAVAGNONE, *Il diritto romano eccles.*, *Ann. di Palermo*, 1929, 123-124).

3. CASPAR, *Gesch. des Papsttums*, I, 201.

4. *De bapt. contra Donat.* II, 4, 5 ; cf. VI, 2, 3 (*CSEL.* 51, 179 et 300).

5. La question de l'autorité des décisions du concile de Nicée et d'une ratification de ses canons par le pape reste obscure. MOZILLO, *Dei rapporti tra gli imperatori ed i concilii*, *Arch. giur.*, 147, 1954, 122-121) conteste l'opinion de Hefele et sur la base de Socrate, *H.E.*, II, 17 (*PG.*, 67, 220) croit à une ratification pontificale. En 340, Jules I, après le concile de Rome qui s'est prononcé pour Athanase, affirme son droit de réviser les décisions d'un concile oriental (cf. la lettre du pape dans Athanase, *Apologia contra Arianos*, ch. 21 et s. (*PG.*, 25, 281 et s.).

l'inspiration de l'Esprit-Saint constitue le fondement religieux de l'autorité des décisions des Pères[1], c'est à Rome de décider de la valeur d'un concile. Gélase affirme encore plus nettement cette doctrine en opposant les « bons » et les « mauvais » conciles. Les premiers se reconnaissent à la conformité de leurs décisions aux Ecritures, à la doctrine des Pères et aux règles ecclésiastiques reçues par toute l'Eglise, mais surtout (*maxime*) approuvées par Rome[2]. A la loi du nombre s'oppose la conception hiérarchique de l'autorité romaine. Du même coup s'offre un fondement nouveau à l'autorité des conciles, la communion de leurs membres avec le successeur de Pierre.

3° *La législation pontificale.* — Les premières manifestations de législation pontificale et son fondement juridique sont loin d'échapper à toute controverse. Si l'on est d'accord pour fixer au IVe siècle l'apparition des décrétales, on discute pour savoir s'il faut attribuer à Damase (366-384) ou à Sirice (384-399) la plus ancienne qui nous soit parvenue.

Développement historique. — On a en effet attribué à Damase la lettre aux évêques gaulois leur transmettant les canons d'un concile romain, qui serait le plus ancien exemple connu d'une intervention pontificale en matière législative[3]. Intervention modeste en apparence, puisqu'il ne se serait agi que de communiquer les décisions d'une autorité législative distincte du pape. Mais, on le verra ce concile romain n'avait fait qu'entériner la volonté du pape. C'est donc bien de législation pontificale qu'il faut ici parler.

Mais l'attribution de ce texte à Damase reste très douteuse. Plutôt que de suivre l'argumentation assez ténue de Babut, les historiens modernes, revenant à l'opinion de Coustant, le tiennent en général pour l'œuvre de Sirice[4].

Quoi qu'il en soit de cette controverse, qui ne pourra sans doute jamais être tranchée avec certitude, c'est avec Sirice

1. Cf. par exemple ses lettres à propos du concile de Chalcédoine, *Ep.* 147-149 (*PL.* 54, 1116-1120), où le pape fait allusion à l'inspiration divine.

2. *Ep.* 26, 6 (THIEL, 400) : *quam maxime sedis Apostolica comprobavit.*

3. E. Ch. BABUT, *La plus ancienne Décrétale* (Th. Lettres, Paris, 1904, 16 et s.). *Sic* également P. BATIFFOL, *Le Siège apostolique*, 198 ; GRIFFE, *La Gaule chrétienne*, I, 262.

4. GETZEMY, *Stil u. Form der ältesten Papstbriefe* (Diss. Tübingen, 1922) suivi par CASPAR (*op. cit.*, I, 216 et 594) et par RÖSSER (*Göttliches u. menschliches... Kirchenrecht von der Entstehung der Kirche bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts*, *Görresgesellschaft*, 1934, 122, n. 7).

que la législation pontificale connaît ses premiers développements. Sirice fut en ce domaine le bénéficiaire de la doctrine développée par son prédécesseur sur l'autorité du Siège romain et la continuité de la tradition apostolique.

Cette législation se présente d'ailleurs sous des formes diverses. Tantôt il s'agit de la transmission de décisions conciliaires, prises par le pape en concile [1], tantôt de réponses aux questions d'un évêque [2], parfois aussi d'interventions législatives spontanées [3]. Dans tous les cas, les textes sont longs. Ils règlent des questions disciplinaires très diverses, en particulier celles relatives au statut des clercs ou des vierges, au mariage, à l'administration des sacrements, aux hérétiques.

Innocent I (401-417) développe cette activité législative. On a conservé de lui 29 lettres plus 28 pièces de correspondances diverses relatives à l'affaire de saint Jean Chrysostome [4]. Les réponses à Victricius de Rouen [5], Exupère de Toulouse [6], Decentius de Gubbio [7] constituent des documents législatifs, qui, bien au delà de l'époque pour laquelle ils furent faits, seront repris par les collections canoniques et constitueront l'une des bases du droit canonique médiéval. Le pape qualifiait lui-même les 14 chapitres de la lettre à Victricius de *Liber regularum*.

Cette législation ne cessera de se développer. Elle atteint son plus grand épanouissement avec Léon et Gélase [8]. Elle dépasse alors celle des conciles absorbés le plus souvent dans des controverses théologiques. Au point de vue juridique elle soulève un triple problème, celui de son fondement, de son territoire d'application, de sa technique.

1. C'est le cas des *canones ad Gallos episcopos*, mais aussi de la lettre aux évêques africains, à la suite du concile de Rome de 386, connue par les actes du concile de Télepte de 418 (*PL.* 13, 1157, cf. HEFELE-LECLERCQ, II, 1,68-75).

2. C'est le cas de la Décrétale à Himère (*PL.* 13, 1134-1146).

3. Par exemple, la lettre aux évêques des diverses provinces de la métropole d'Italie, probablement (*sic* CASPAR, *op. cit.*, I, 262), *PL.* 13, 1162. Cf. sur ces formes diverses d'intervention, CASPAR, *op. cit.*, I, 262-264.

4. H. GEBHARDT, *Die Bedeutung Innocenz I. für die Entwicklung der päpstlichen Gewalt* (Diss. Leipzig, 1901), 9-13.

5. *PL.* 20, 475.

6. *Ep.* 6 (*PL.* 20, 495 et éd. critique de WURMS, *Decretales Selectae...*, *Apollinaris*, 1939, 46 et s.), sept titres, traitant de la continence des clercs, des sacrements, de la fidélité conjugale, de la justice pénale, des livres canoniques.

7. *Ep.* 25 (*PL.* 20, 551).

8. *Supra*, 39.

Fondement[1]. — Il doit être recherché dans l'autorité reconnue au pape. De plus en plus et de régions toujours plus lointaines (du moins en Occident), on s'adresse à lui pour obtenir la solution de questions embarrassantes, soit qu'il s'agisse de litiges déjà engagés (rôle juridictionnel), soit qu'il ait à fixer pour l'avenir des normes qui éviteront les difficultés ou résoudront les oppositions (rôle législatif). Dans un cas comme dans l'autre, mais selon des modalités différentes, le pape « dit le droit ». Fondé sur cette autorité doctrinale et disciplinaire, le pouvoir législatif du pape repose en dernière analyse sur le *Tu es Petrus*. Aussi n'est-il pas surprenant qu'il s'affirme avec une ampleur jusque là inconnue, à partir du pontificat de Léon I, l'un des premiers grands défenseurs de la primauté romaine[2].

Si tel est le fondement juridique, théologique et scripturaire, sa mise en œuvre peut être décrite avec plus de précision. Le moyen technique qui permit au pape d'intervenir fut le *responsum*. L'analogie est ici évidente avec le pouvoir législatif des premiers empereurs romains. Pas plus que le pape, l'empereur ne s'était vu attribuer le pouvoir législatif par une clause formelle soit de l'acte par lequel le Sénat avait en 27 confié à Auguste la direction de la République, soit de la *lex de imperio*. L'un comme l'autre, et l'empereur plus vite que le pape, seront appelés à intervenir pour régler des situations qui embarrassent les fonctionnaires de l'un, les évêques de l'autre. Dans les deux cas, c'est leur autorité qui fait que l'on se tourne vers eux pour demander un avis qui sera suivi comme une loi. L'un comme l'autre agissent donc parce qu'ils en sont sollicités et le pape, à l'image de l'empereur, procède d'abord par *responsa*[3]. Mais, comme les rescrits impériaux[4], les *responsa* pontificaux, bien que donnés à l'évêque en fonction d'une situation locale particulière, prennent très vite et parfois immédiatement valeur de loi générale.

Engagée sur cette voie, la papauté devait rapidement intervenir non seulement quand elle en serait sollicitée et sur des points que lui signalaient les évêques, mais de son propre mouvement, par disposition générale et pour toute question qui lui semblait exiger une prise de position législative.

1. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, I, 261-266.
2. Cf. *infra*, 418-420.
3. C'est le cas des *responsa* de Sirice à Himère (*PL*. 13, 1134-1164).
4. Le mot est employé pour les lettres des papes (Aug., *Sermo*, 131, 10 ; *PL*. 38, 734). Sur ce terme cf. P. Batiffol, *Catholicisme de Saint Augustin*, 403 et K. Adam, *Causa finita est* (*Festsgabe Ehrhard*, 1922), 2.

Si la dissociation des deux formes est logiquement possible et historiquement établie, l'imprécision terminologique [1] et l'identité formelle des actes contribueront à leur confusion.

Lorsqu'ils répondent aux questions des évêques et leur indiquent la voie à suivre les papes agissent avec prudence. Ils suggèrent, invitent à agir d'une certaine façon, mais en général n'imposent pas leur solution et n'accompagnent pas leurs dispositions d'une sanction.

La même prudence, autant que le souci de respecter la tradition, les incite à se prévaloir souvent de l'Ecriture [2], de la coutume ancienne, des décisions des Pères (et par ce terme imprécis, ils entendent aussi bien les évêques réunis en concile que leurs prédécesseurs sur le siège de Pierre) [3]. Cette attitude est d'autant plus remarquable qu'en fait les papes, sans rompre brutalement avec le passé, savent faire preuve d'initiative et d'esprit inventif pour dégager les règles qu'exigent le développement rapide de la société ecclésiastique.

Avec une papauté mieux affermie, le pouvoir législatif s'exprime plus nettement. A la fin du IVe siècle, la papauté le justifiait encore avec quelque réserve et d'une façon presqu'indirecte, en le disant nécessaire à assurer l'unité disciplinaire, gage de l'unité de foi [4]. Quel chemin parcouru lorsque, moins d'un siècle plus tard, Hilaire déclare au concile romain de 465 qu'il légifère avec l'aide de Dieu et qu'il considère comme exposés aux mêmes périls ceux qui osent mépriser *divinas constitutiones vel apostolicae sedis decreta* [5]. Arrivé à ce stade, le pape ne se sent plus aussi impérieusement astreint à invoquer la tradition pour justifier ses mesures. Si Gélase aime encore à se prévaloir des statuts de ses prédécesseurs, il affirme aussitôt qu'il peut corriger

1. *Decreta*, ou *decretalia constituta* (Sirice à Himère), *regula* (Innocent I à Victricius), *Statuta* (Zosime aux évêques gaulois), *auctoritas* (Zosime, *ibid.*), etc. ; cf. LAFONTAINE, *Les conditions d'accès aux ordres* (*op. cit.*, 1952), 442-446.

2. Sur l'utilisation des textes de l'Ancien Testament et les fondements bibliques dans les grandes décrétales d'Innocent I à Victricius et à Rufus, cf. CASPAR, *op. cit.*, I, 307 et 309.

3. Par exemple, Innocent à Exupère de Toulouse (*PL.* 20, 495) ; Léon aux évêques de la province de Vienne, *Ep.* 10, 2 ; aux évêques de Sicile, *Ep.* 16, 6 ; à l'évêque de Bénévent, *Ep.* 19, 1 ; à Anatole de Constantinople, *Ep.* 106, 4 (*PL.* 54, 629, 701 [= D. 11, c. 10] ; 709 ; 1005[= C. 25, qu. 1, c. 3]) ; Gélase, frag. 25 (THIEL, 499 = C. 25, qu. 2, c. 19) et la lettre aux évêques de Dardanie, *Ep.* 26 (THIEL, 399). Plus que tout autre, Léon a insisté sur l'autorité irréfragable du concile de Nicée et de la doctrine « des Pères » (voir en particulier la lettre à l'empereur Marcien, *Ep.* 104, ch. 3, *PL.* 54, 996 = C. 25, qu. 2, c. 2 et 17 et les textes réunis par RÖSSER, *Göttliches... Kirchenrecht*, 197 et s.).

4. *Ep. ad Gallos episcopos*, c. 6 (BRUNS, II, 278), cf. CASPAR, *op. cit.*, I, 265.

5. C. 1 (BRUNS, II, 282 = C. 25, qu. 1, c. 4).

les solutions mauvaises[1]. Le droit d'innover et de réformer est désormais certain.

Les sanctions elles aussi témoignent d'une position plus forte. Comme les Pères du concile, les papes s'étaient contentés de formuler la règle, laissant aux instances locales le soin de la faire observer par des contraintes adéquates. Peu à peu les sanctions deviennent plus fréquentes. Ici encore les textes gélasiens font époque. Ils disent le scandale qu'il y aurait à mépriser la règle posée par le successeur de Pierre[2] et frappent de déposition les clercs contempteurs des ordonnances romaines[3].

Champ d'application de la législation pontificale. — Les progrès sont rapides au cours de notre période. Sous la forme de réponse, la décrétale ne s'adressait évidemment qu'à une région limitée, celle où s'exerçait l'autorité de l'instance hiérarchique qui l'avait sollicitée. C'était au moins un diocèse, plus souvent quelques-uns, soit que la réponse ait été adressée à plusieurs évêques d'une même région, soit que le destinataire ait été invité à la diffuser dans son entourage[4]. Aussi nous est-il le plus souvent impossible de déterminer avec précision à quel territoire une décrétale fut d'abord limitée[5].

Souvent le texte fait pour une région gagnait par la suite d'autres territoires. L'exemple le plus caractéristique est peut-être fourni par les décisions du concile romain de 386, qui destinées d'abord à l'Italie furent rendues applicables à l'Afrique par l'envoi qu'en fit Sirice aux évêques africains[6], puis reprises presque textuellement par Innocent I dans sa décrétale à

1. Frag. 25 (Thiel, 499 = C. 25, qu. 2, c. 19).

2. *Ep.* 14, *ad Episcopos Lucaniae*, c. 9 (Thiel, 367). Un passage de ce texte figure dans un faux isidorien reproduit par Gratien, D. 11, c, 3.

3. *Ep.* 39 (Thiel, 453 = C. 12, qu. 2, c. 24).

4. C'est ce que fait Sirice dans la décrétale à Himère. Celui-ci doit communiquer la lettre non seulement aux autres évêques *qui in tua sunt diocesi constituti, sed etiam ad universos Carthaginenses ac Baeticos, Lusitanos atque Gallicios, vel eos qui vicinis tibi collimitant hinc inde privinciis* (c. 15, n. 20 ; *PL.* 13, 1146). Autres exemples de clauses de promulgation dans les décrétales d'Innocent I à Victricius de Rouen et à Alexandre d'Antioche (*PL.* 20, 670 et 475) et de Léon, *Ep.* 67 ; 149 ; 150 ; 159 ; 166 ; etc. (*PL.* 54, 886 ; 1120 ; 1121 ; 1139 ; 1194).

5. Comment, par exemple, comprendre exactement la formule de la Décrétale de Léon aux évêques de Campanie, Picenum, Tuscie « *et per universas provincias constitutis* » (10 oct. 443, *PL.* 54, 610). Il ne s'agit évidemment pas de toute l'Eglise, y compris l'Orient. Le texte concerne au minimum l'Italie péninsulaire, plus immédiatement soumise à l'autorité du pape.

6. Cette décrétale, connue aujourd'hui dans son expédition aux évêques africains fut peut-être d'abord envoyée aux évêques italiens et par la suite seulement aux évêques d'Afrique (*sic* : Rauschen, *Jahrbücher*, 239).

Victricius. A partir d'un droit local se constituait ainsi un droit applicable à la plus grande partie de l'Occident [1].

La généralisation progressive des décrétales pouvait également résulter de ce qu'en raison de l'importance de leurs dispositions, certaines décrétales circulèrent d'abord isolées puis bientôt sous forme de collections [2].

Si la décrétale gagnait ainsi peu à peu en généralité, on ne rencontre guère à notre époque de textes faits pour toute l'Eglise, ni même pour le seul Occident [3]. Peut-être parce que sensible aux problèmes propres à chaque région, aux nuances des disciplines locales, la papauté ne voulait pas prendre des mesures trop générales. Peut-être plus encore parce que l'organisation de l'Eglise romaine ne lui permettait pas d'assurer une parfaite diffusion de ses prescriptions.

La technique législative. — C'est que la technique législative et les moyens dont dispose la papauté restent rudimentaires. La première est très largement inspirée par l'exemple romain. Tandis que les lettres des premiers papes gardaient le style des lettres privées, avec de larges emprunts au vocabulaire biblique, les décrétales de Sirice innovent en employant la forme des constitutions impériales et la langue juridico-militaire, dont Tertullien avait été l'un des premiers à user dans l'Eglise et qui restera celle du droit canonique [4]. A partir de cette époque, les termes juridiques marquant l'autorité abondent : *decernimus, constituimus, praecipimus, definimus, prohibimus, interdicimus, judicatum est, etc.* Ce sont ceux du vocabulaire législatif séculier [5]. Chez saint Léon, la rigueur du style juridique est d'une évidente inspiration romaine [6]. La chancellerie pontificale commence à cette époque à user d'un *cursus* rythmique calqué lui aussi sur le *cursus* des constitutions impériales [7].

1. Cf. également la décrétale de Léon, citée ci-dessus, qui oblige les destinataires à observer « toutes les décrétales » de ses prédécesseurs. La formule parait excessive et l'on serait tenté de l'entendre seulement des décrétales relatives au recrutement et au statut des clercs, objet de la décrétale de Léon.

2. WURM, *Decretales Selectae...*, *Apollinaris*, 1939, 40-41 ; CASPAR (*op. cit.*, I, 297) fait observer que des collections gauloises contenaient des décrétales adressées à d'autres régions, Italie, Espagne, Afrique, etc.

3. Hilaire prévoit cependant que les décisions prises au concile romain de 465 seront communiquées « à toutes les églises » (BRUNS, II, 287).

4. H. GENTZEMY, *Stil u. Form der ältesten Papstbriefe* (Diss. Tübingen, 1922).

5. RÖSSER, *Göttliches... Kirchenrecht*, 106-107.

6. P. BATIFFOL, *Siège apostolique*, 441.

7. F. DI CAPUA, *Il ritmo prosaico nelle lettere dei papi e nei documenti della cancelleria romana dal IV° al XIV° secolo*, vol. I et II (1937 et 1939).

L'organisation de cette chancellerie semble également être l'œuvre du IVe siècle. La *Vita* de Jules I mentionne des notaires dirigés par un *primicerius notariorum*, qui sont chargés de la rédaction et de la conservation des actes intéressant l'Eglise romaine[1]. Si le texte de ces vies anciennes peut prêter à discussion, l'existence de la chancellerie pontificale au IVe siècle ne saurait être mise en doute. Elle est attestée par des témoignages nombreux et concordants[2]. Les archives pontificales existent également au IVe siècle[3]. On a pu dater de 355 la plus ancienne référence à un registre conservant les actes pontificaux[4].

4° *Législation pontificale et législation conciliaire.* — La dualité des sources essentielles de la législation canonique des IVe et Ve siècles soulève le problème de leurs relations. L'une est-elle supérieure à l'autre ? Les deux autorités ont-elles collaboré à la préparation des règles ? Se sont-elles inspirées l'une de l'autre ?

Les conciles romains doivent être mis à part. Le plus souvent réunis par le pape et présidés par lui, ils réalisent de la façon la plus étroite cette collaboration. Composés du *presbyterium* romain plus que d'évêques italiens, ils n'ont, dès le IIIe siècle, qu'un rôle consultatif. Et leur importance en tant qu'instance conciliaire va sans cesse en diminuant. Déjà en 313, au concile de Rome, réuni pour juger l'affaire donatiste, c'est le pape Miltiade qui dirige et décide. Il parle au nom du concile[5]. Dans l'affaire d'Athanase en 341, Jules I agit de même. Les textes qui nous ont conservé les canons des conciles romains tenus vers la fin du IVe siècle et au Ve confirment cette prépondérance pontificale. Dès le concile romain, dont les *canones ad Gallos episcopos* ont conservé les dispositions, c'est le pape qui parle et formule les règles. Le texte (dans la forme où il nous est parvenu) ne fait même pas état d'une approbation par les membres du concile[6]. On ne peut s'empêcher d'évoquer le rôle de

1. *Liber Pontificalis* (éd. Duchesne, I, 205).
2. Cf., outre ceux des Vies de Sirice, Célestin, Léon, Gélase, ceux de saint Jérôme, de Damase, la subscription du concile d'Antioche de 379, cités par HINSCHIUS, *op. cit.*, I, 433, ou le concile romain de 465, *in fine* (BRUNS, II, 287). Cf. CASPAR, *op. cit.*, I, 253.
3. H. LECLERCQ, V° *Rome*, *DACL.*, XIV (1948), 3101-3105 ; LAFONTAINE, *op. cit.*, 431-348, où l'on trouvera les textes et la bibliographie.
4. CASPAR, *op. cit.*, I, 588, invoquant la lettre de Libère à Eusèbe, à l'occasion du concile de Milan (*Jaffé*, 216).
5. *Sic* : HECKRODT, *Die Kanones von Serdika*, 66.
6. BRUNS, II, 274-281.

l'empereur dans la préparation des sénatus-consultes. Rôle si considérable que cet acte législatif, qui formellement émanait du Sénat, finit cependant par être qualifié d'*Oratio principis*, celle-ci étant véritablement l'essentiel. Mais on ne doit pas croire à l'influence de cette technique romaine sur les conciles romains, car elle avait disparu depuis plus d'un siècle lorsque ces conciles sont devenus les organes d'enregistrement de la volonté pontificale.

Le concile romain de 465, où figurent à côté d'une imposante majorité d'Italiens, des Gaulois et des Africains, se tient sous la présidence du pape. Celui-ci seul édicte la règle et ce n'est que par exception que le texte fait mention d'une demande d'approbation, que suivent immédiatement des acclamations bruyantes et quelque peu désordonnées [1]. Aucune discussion des projets pontificaux, aucune proposition émanant d'un membre de l'assemblée. La mention de l'accord unanime des assistants (*ab universis episcopis et presbyteris acclamatum est*), alors même qu'on la tiendrait pour conforme à la réalité, montre le peu d'indépendance de l'assemblée. Les conciles romains ne sont que l'occasion pour le pape de donner une large diffusion à des mesures qu'il aurait pu édicter dans une décrétale.

Plus nuancées furent les relations de la papauté avec les autres conciles, locaux ou œcuméniques. Ce n'est pas le lieu de l'étudier ici en détail, car le problème dépasse le seul aspect de la législation [2]. Pour s'en tenir à ce dernier, on doit constater que l'indépendance affichée par les conciles du début du IVe siècle à l'égard du pape sera de plus en plus tenue en échec par la volonté pontificale de faire reconnaître sa primauté dans tous les domaines. Recherche d'un équilibre entre deux forces, tantôt alliées, tantôt antagonistes, cette évolution ne sera pas rectiligne. Le nombre des participants au concile, la personnalité plus ou moins accusée et intransigeante de ceux qui en fait le dirigent en face de la passivité ou de l'autorité d'un pape expliquent les à-coups, les retours en arrière. Mais du concile d'Arles au pontificat de Gélase, l'attitude du pape à l'égard des décisions conciliaires change profondément.

Si le concile de Rome de 313 ne fait que traduire la décision du pape Miltiade, celui d'Arles, l'année suivante, ne fut pas dirigé par le pape. Sans doute, les Pères regrettèrent l'absence

1. Cf. par exemple, c. 2 et 3 (BRUNS, II, 283 et s.). Un passage de ce concile se retrouve C. 35, qu. 9, c. 3.
2. *Infra*, 463 et s.

de Silvestre, mais ils légifèrent de leur propre autorité. S'ils communiquent leur décision au pape, c'est pour qu'il en assure la diffusion. Le pape, dont la primauté est affirmée par le concile, n'est cependant à ses yeux qu'un organe de diffusion, non de ratification [1].

A Nicée le rôle de la papauté n'est pas beaucoup plus considérable. Sans doute, Silvestre y est représenté par quelques clercs ; mais ceux-ci n'ont pas joué un rôle important dans les décisions conciliaires et les canons ne furent pas soumis à l'approbation du pape [2].

Il est déjà plus difficile de définir ce que fut la position de Jules I à la suite de la condamnation d'Athanase par le concile de Tyr en 335 [3]. La lettre du pape de 341 [4] est-elle une affirmation de la primauté romaine ou le simple rappel de la coutume ancienne confiant à l'Eglise de Rome le soin de notifier les décisions conciliaires [5] ?

Il n'est en tous cas pas douteux que les oppositions doctrinales entre divers conciles et la papauté incitèrent cette dernière, lorsqu'elle fut représentée par des hommes énergiques, à affirmer plus d'indépendance et à prétendre progressivement au contrôle des décisions conciliaires. Toutefois cette doctrine nouvelle ne semble pas appliquée au concile de Sardique (343). Jules I n'y était représenté que par deux prêtres et les décrets du concile ne lui furent envoyés que pour notification aux autres églises, non pour confirmation [6].

Au v[e] siècle, la situation est très différente. Malgré leur tradition d'indépendance, les conciles africains du début du siècle font confirmer leurs décisions par Rome afin de leur conférer plus d'autorité [7]. Cependant dans sa lettre aux évêques de Viennoise et de Narbonnaise, en 417, Zosime, déclarait que l'autorité du siège romain ne pouvait rien changer aux décisions des Pères [8].

1. P. Batiffol, *Cathedra Petri*, 50. Cette diffusion ne concerne vraisemblablement que l'Occident (Caspar, *op. cit.*, I, 116 ; E. Griffe, *La Gaule chrétienne*, I, 138).
2. Caspar, *op. cit.*, I, 121-122, cf. *supra*, 219, n. 5.
3. Hefele-Leclercq, II, 1, 656 et s.
4. Athanase, *Apol. contra Arianos*, c. 21 (*PG.* 25, 281).
5. Dans le premier sens, P. Batiffol, *La Paix constantinienne*, 428 ; dans le second, Caspar, *op. cit.*, I, 144-151.
6. *Sic* : Caspar , *op. cit.*, I, 159 ; pour l'interprétation de la lettre du concile au pape, cf. *ibid.*, 587.
7. Par exemple, concile de Carthage de 416 et de Milève de la même année. *Cf.* les lettres d'Innocent I en 417, et sur cette question Hinschius, III, 691, n. 1 et 2.
8. *Ep.* 5 (*PL.* 20, 666 = C. 25, qu. 1, c. 7).

Il devait revenir à saint Léon d'affirmer à plusieurs reprises la supériorité législative du pape, en montrant qu'elle n'était qu'une manifestation de la primauté romaine et en l'appuyant sur l'autorité de Pierre. Il n'est à cet égard que de comparer le texte de la condamnation de Dioscore par le concile de Chalcédoine (451) dans les actes du concile[1] et la lettre de Léon aux évêques gaulois, qui contient le protocole des légats pontificaux relatif à ce jugement[2]. Tandis que dans le premier document le pape et le concile sont mis sur le même plan et s'unissent tous deux pour déposer Dioscore (*unde... Leo, per vos et per praesentem sanctam synodum...*) dans le second, le pape décide seul et le concile ne fait qu'approuver (« *Leo, per nos vicarios suos, sancta synodo consentiente* »)[3]. Le rôle déterminant du pape et celui simplement confirmat du concile sont à nouveau affirmés par la lettre de Léon à Théodoret de Cyr[4]. Mais rien ne le manifeste mieux que l'annulation par le pape du décret de Chalcédoine qui mettait en cause la primauté romaine. Invoquant l'autorité de l'Apôtre, Léon le déclare sans valeur[5]. Désormais, la doctrine romaine sera ferme. La papauté souhaite respecter les décisions conciliaires[6], encore que la nécessité la contraigne parfois à s'en affranchir[7]. Les papes sont, avant tous autres, gardiens de la foi définie par les conciles[8]. Mais ceux-ci ne doivent pas aller contre la doctrine de l'Eglise de Rome. En cas de conflit, c'est la volonté romaine qui doit prévaloir[9].

§ 2. — *Le pouvoir judiciaire*

Fixer le droit est peu de chose, si l'on n'en peut assurer le respect. Le pouvoir de juger prolonge normalement celui de légiférer. Historiquement, il lui est souvent antérieur. C'est en disant le droit à propos de litiges que l'autorité publique pose

1. Dans MANSI, VI, 1047.
2. *Ep.* 103 (*PL.* 54, 989-992).
3. Sur la comparaison de ces deux textes, cf. KLINKENBERG, *Papsttum u. Reichskirche, ZSSt. Kan. Abt.*, 1952, 87-89.
4. *Ep.* 120, ch. 1 (*PL.* 54, 1046) : *quae nostro prius ministerio definierat universae fraternitatis firmavit assensu.* Sur l'authenticité de cette lettre, contestée par le P. Silva Tarouca, cf. KLINKENBERG, *op. cit.*, 93, n. 128.
5. *Ep.* 105, 3 (*PL.* 54, 1000).
6. Gélase aux évêques de Dardanie (*Ep.* 26, 3 ; THIEL, 395 = C. 25, qu. 1, c. 1).
7. Gélase aux évêques de Lucanie, Bruttium, Sicile, c. 1 (THIEL, 362).
8. Cf. les textes réunis par HINSCHIUS, III, 688, n. 4.
9. Cf. en dehors des textes ci-dessus, par exemple, Léon, *Ep.* 45 (*PL.* 54, 833).

ses premières règles. Dans l'histoire de l'Eglise, le développement législatif fut souvent provoqué par la place importante que s'assura la juridiction ecclésiastique.

L'Eglise ne pouvait donc renoncer à la prérogative essentielle qu'est la juridiction. Déjà saint Paul avait invité les chrétiens à faire régler leurs différends par un frère (I Corint. vi. 1-8). Ce texte fournit le fondement scripturaire de la juridiction ecclésiastique. Mais, jusqu'à la reconnaissance du christianisme par l'Etat, cette juridiction ne pouvait s'exercer que dans le cadre de la communauté chrétienne. L'Etat l'ignorait. Elle n'avait aucune autorité officielle. Ni pour la comparution des parties, ni pour l'exécution de la sentence, elle ne pouvait espérer une aide séculière. Les sanctions prononcées ne pouvaient être que disciplinaires ou religieuses.

Sur tous ces points, la reconnaissance du christianisme par Constantin et la faveur dont bénéficie l'Eglise apportent un changement complet.

Trois instances participent à la juridiction, qui toutes trois sont les titulaires essentiels de l'autorité dans l'Eglise : le pape, le concile et l'évêque. La juridiction des deux premiers est exceptionnelle. Elle s'exerce dans les cas graves, en particulier en matière dogmatique. Il s'agit le plus souvent de juridiction pénale. Il arrive aussi que le pape, et plus rarement le concile, jouent le rôle d'instance d'appel ou de révision.

L'instance normale est celle de l'évêque, l'*audientia episcopalis*[1]. C'est elle qui nous retiendra principalement. Nous étudierons son organisation, le développement de sa compétence, en consacrant un examen spécial au privilège de juridiction des clercs; puis nous indiquerons les principes de la procédure canonique.

I. — « L'audientia episcopalis », organisation et développement[2].

Les textes constantiniens. — Existant en fait depuis longtemps, mais ignorée de l'Etat, la juridiction épiscopale reçoit de Cons-

1. Sur ce terme, E. ALBERTARIO, *Audientia*, *SDHI.*, II, 1936, 161-163.

2. La bibliographie est très abondante. On ne citera que les travaux les plus importants et les plus récents. AMADIEU, V° *Arbitrage*, *DDC.* 1933 ; H. J. BELL, *The episc. audientia in Byzantin Egypt* (*Byzantion*, I, 1924. 139-144) ; V. BUSEK, *Episcopalis audientia* (*ZSSt.*, *Kan. Abt.*, 1939, 453-492) ; P. de FRANCISCI, *Per la storia dell'episcopalis audientia fino alla Nov. 35 di Valentiniano* (*Scritti... Scalvanti, Ann. R. Univ. di Perugia*, Roma, 1918, 47-75) ; LAMMEYER, *Die audientia episc. in Zivilsachen der Laien im röm. Kaiserrecht u. in den Papyri* (*Aegyptus*, XIII, 1933, 193-202) ; F. MARTROYE, *Saint Augustin et la compétence de la juridiction*

tantin sa reconnaissance officielle. Deux textes célèbres en posent le principe. Leur authenticité, leur date, leur portée sont controversées. Sans reprendre le détail de ces discussions[1], on indiquera les conclusions qu'ils semblent autoriser.

La première constitution du 23 juin 318[2], oblige les juges séculiers à reconnaître la juridiction épiscopale et à y laisser porter un litige alors même qu'ils en auraient déjà été saisis. La seconde[3] confirme cette première disposition en s'étonnant que le préfet du prétoire ait pu avoir quelque incertitude au sujet de la juridiction épiscopale. Il ne s'agit donc pas d'une mesure nouvelle, mais d'un simple rappel du droit antérieur. Cette observation

ecclésiastique au Ve siècle (*Mém. Soc. Antiquaires*, LXX, 1911) ; IDEM, *L'affaire Indicia, une sentence de saint Ambroise* (*Mél. Fournier*, 1929, 503-510) ; IDEM, *Une sentence arbitrale de saint Ambroise* (*RHD.*, 1929, 300-311) ; G. MASI, *L'udienza vescovile nelle cause laiche da Costantino ai Franchi* (*Arch. Giur.*, 1939, 86-191) ; VISMARA, *Episcopalis audientia* (*Pubbl. dell'Univ. del Sacro Cuore*, Milano, Série 11, vol. 54, 1937 et le c. r. de Ed. VOTERRA, *SDHI*, XIII-XIV, 1947-1948, 353-367) ; BIONDO BIONDI, *Il diritto romano christiano*, I (1952), 445-459. J. V. Salazar AVIAS, *Dogmas y canones de la Iglesia en el derecho romano* (Madrid, 1954), 299-355 ; P. B. KURTSCHEID, *Hist. iuris canonici. Hist. Institut* (Romae, 1941), 207-211 ; W. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, I (Wien, 1953), 221-231.

L'étude de la juridiction reconnue par les empereurs au profit des instances chrétiennes devrait être complétée par l'exposé des solutions séculières relatives à la juridiction hébraïque. Les privilèges de l'Eglise seraient ainsi situés dans leur véritable perspective, celle d'une large législation favorisant à la fois les deux ordres de tribunaux. Les privilèges des tribunaux hébraïques sont antérieurs à ceux dont bénéficia l'Eglise. Peut-être servirent-ils pour partie de modèle. L'influence de l'exemple juif sur l'organisation de la juridiction ecclésiastique, fortement affirmé par Wilanowski, semble au contraire assez réduit à Busek et à Steinwenter.

La comparaison des deux législations ne ferait d'ailleurs pas apparaître que des analogies. Sur plusieurs points l'Eglise fut favorisée (cf. CTh. 2, 1, 10 ; 398 et sur ce texte S. SOLAZZI, *SDHI.*, 1947-1948, 203 ; CTh. 16, 8, 13 et 22). Sur la juridiction hébraïque, cf. JUSTER, *Les Juifs dans l'empire romain*, II, 95 et s. ; FERRARI DALLE SPADE, *Giurisdizione speciale ebraica nell'impero romano-cristiano. Scritti Ferrini*, Milano, 1947, I, 239-261 (= *Scritti giuridici*, III, 1956, 279-304) et les études de VISMARA, de BUSEK et de BIONDO BIONDI (*Il diritto romano cristiano*, I, 452-453) qui à propos de la juridiction ecclésiastique font des comparaisons avec la juridiction hébraïque.

1. Nous les avons examinées dans notre étude sur *La législation religieuse de Constantin*, *RHEF.*, XXXIII, 1947, 32-38.

2. CTh. 1, 27, 1. Le nom de l'un des consuls, Licinius, a été rayé à la suite de la *damnatio memoriae* dont il fit l'objet en 324. Mais le texte ne peut avoir été émis, comme il le dit, à Constantinople, qui n'existait pas encore en 318. Cette constitution n'est pas parvenue par le Bréviaire d'Alaric, mais seulement par le ms. Philipps 1745, qui la cite, après les constitutions de Sirmond, avec l'indication : « *Lex de Theodosiano sub titulo XXVII, de episcopali definitione* » (sans indication de Livre).

3. Sirmond I (5 mai 333). Des fragments de cette constitution se trouvent C. 11, qu. 1, c. 35 et 36. L'authenticité de ce texte, mise en doute par Godefroy et Savigny et plus récemment par MM. de FRANCISCI (*loc. cit.*), FERRARI DALLE SPADE (*Immunità eccles.*, 122-123 = *Scritti giuridici*, III, 225-228) ; SAVAGNONE, *BIDR.*, 1941, 529 et VOLTERRA (*SDHI.*, 1947-1948, 360-362), est admise par LARDÉ (*Le tribunal du clerc*, Paris, 1920, 61-65) ; MARTROYE (*op. cit.*) ; VISMARA (*op. cit.*) ; BIONDO BIONDI (*eop cit.*, 446-451).

est importante, car la constitution de 333 est beaucoup plus explicite que celle de 318 sur la nature de la juridiction épiscopale. Elle précise en particulier que l'évêque peut être saisi de toute affaire, et même si le procès porté devant le juge séculier était déjà sur le point de recevoir une solution. Elle spécifie d'autre part que l'évêque peut être saisi par l'une des deux parties, demandeur ou défendeur, et que l'adversaire doit accepter le juge qui lui est ainsi imposé. Enfin elle oblige à respecter la sentence épiscopale dans des termes qui paraissent exclure toute voie de recours.

On ne pouvait faire la part plus belle à la juridiction épiscopale. Compétence générale, aussi bien *ratione materiae* que *personae*; indépendance totale vis-à-vis des tribunaux séculiers, qui ne sont compétents ni en appel, ni même pour donner une sorte d'*exequatur* à la sentence épiscopale, mais qui par contre, peuvent être dessaisis en cours d'instance au profit de l'*audientia episcopalis*.

Cette générosité parut excessive à certains historiens. Se prévalant de la finale obscure de la constitution de 318, ceux-ci ont soutenu que la compétence épiscopale ne s'exerçait qu'*inter volentes*[1]. Sans doute la constitution de Sirmond de 333 dit-elle nettement le contraire. Ce serait alors une faveur nouvelle, à moins qu'il ne s'agisse d'un faux. Si, avec la majorité des historiens modernes, on admet l'authenticité des constitutions de Sirmond, on ne peut soutenir que la constitution de 333 marque un progrès de la compétence ecclésiastique, car elle déclare elle-même qu'elle ne fait que rappeler le droit existant[2].

Une autre objection empêche de ne voir dans la constitution de 318 que la reconnaissance d'une juridiction *inter volentes*. Une telle juridiction n'est en réalité qu'un arbitrage[3]. Or le droit romain connaissait l'arbitrage. Par un pacte de compromis, deux personnes en litige pouvaient désigner un tiers pour régler leurs différends. Si l'évêque n'avait été que ce tiers librement choisi par les plaideurs, point n'eut été besoin d'un texte

1. *Sic* : BEAUCHET, *RHD.*, 1883, 403 ; LARDÉ, *op. cit.* ; BUSEK, *ZSSt, Kan. Abt.*, 1939. 463-467 (*contra* VISMARA, *op. cit.*).

2. On ne saurait faire prévaloir contre les affirmations claires du début de la constitution de 318 et celles de la constitution de 333, la finale obscure du premier de ces textes. Peut-être s'agit-il là d'une interpolation (cf. déjà WENGER, *Instit.*, 1925, 333, n. 10), ajoutée au texte primitif pour en restreindre la portée et l'harmoniser avec la solution plus restrictive du texte suivant, CTh. 1, 27, 2 (408). La *Vita Constantini* (IV, 27) fait également mention formelle d'une juridiction *inter nolentes* (*infra*, 240, n. 5).

3. En ce sens, FERRARI DALLE SPADE, MASI, BUSEK, DE FRANCISCI, VOLTERRA.

spécial pour reconnaître l'application du droit commun. Au contraire, un texte était nécessaire pour en faire un juge véritable, devant lequel on pouvait contraindre un adversaire récalcitrant à comparaître [1].

Il reste d'ailleurs évident, qu'en dehors de la fonction judiciaire reconnu par l'Etat, l'évêque gardait le rôle de conciliateur ou d'arbitre qu'implique sa mission pastorale [2].

Evolution au cours du IVe siècle. — La générosité constantinienne, cette sorte d'enthousiasme qui porta l'empereur à favoriser l'Eglise et à faire passer dans sa législation des mesures inspirées par la morale nouvelle, risquait de dépasser les vœux ou du moins les possibilités des évêques, de provoquer des protestations d'un groupe païen encore nombreux et influent. Pour la juridiction, comme en bien d'autres domaines, Constantin était allé trop vite et trop loin. Il fallut revenir en arrière.

Au cours du IVe siècle, les inconvénients de textes trop libéraux apparurent. Le développement du christianisme et l'accroissement consécutif du nombre des plaideurs chrétiens causaient un préjudice de plus en plus grave aux juridictions séculières. A l'inverse, et le résultat n'était pas plus heureux, les évêques surchargés de procès se trouvaient détournés de leurs fonctions pastorales. Augustin se plaindra encore de passer à juger un temps qu'il préfèrerait consacrer à son ministère [3]. Enfin l'évolution religieuse de la société rendait de moins en moins nécessaire une large compétence de l'évêque. Le principe même de sa juridiction, telle que saint Paul l'avait souhaitée était justifié par le désir de régler entre frères des différends que les chrétiens répugnaient à étaler au grand jour devant un juge païen. Mais les progrès du christianisme rendaient ce risque moins grand. Le nombre des juges chrétiens augmentait aussi vite que celui des plaideurs. Toutes ces considérations concouraient à réduire la juridiction ecclésiastique à de plus strictes limites [4].

1. En faveur du caractère de juridiction véritable, VISMARA, CHÉNON (*Histoire générale du droit français*, I, 1926, 100) ; VOIGT, *Kirche u. Staat v. Konstantin bis zum Ende der Karolingerzeit*, 17.

2. Ce rôle de conciliateur est souligné par BUSEK (*op. cit.*).

3. Tout en conseillant aux chrétiens le tribunal épiscopal (*Enarr. in Psalm.* 80, 21 ; *Corpus Christ.* 39, 1133), Augustin déplore le temps que son activité de juge l'oblige à prélever sur la prière (*De oper. monach.*, 29, 37 ; *PL.* 40, 576 ; et Possidius, *Vita Aug.*, 19 ; *PL.* 32, 50). L'Ambrosiaster conseille également le recours au tribunal de l'évêque, plus impartial et plus juste que le juge civil (*Comm. in Epist. ad Corinth. Primam*, c. 6, *PL.* 17, 210).

4. BUSEK, *op. cit.*, 453-492, et spécialement 488.

Déjà en 376, une constitution de Gratien aux évêques de Gaule et d'Espagne, que Godefroy supposait suscitée par l'affaire du priscillianisme, réservait en principe les causes criminelles aux tribunaux séculiers[1]. Seuls les délits de moindre importance, relatifs à l'observation des prescriptions religieuses, étaient laissés à la connaissance des « synodes du diocèse »[2]. Mais si la compétence tend à se restreindre *ratione materiae*, rien dans ce texte ne laisse prévoir une restriction *ratione personae*. L'absence de toute réserve sur ce point laisse supposer que le tribunal ecclésiastique est ouvert au laïc aussi bien qu'au clerc[3].

Quelques cas, malheureusement trop rares, où l'on voit au ɪvᵉ siècle fonctionner la juridiction ecclésiastique, confirment cette compétence pénale à l'égard des laïcs. Ils montrent aussi que l'on entend largement la notion de litige *ad religionis observantiam pertinens*[4].

Si la compétence pénale de l'évêque subissait déjà une première atteinte, la compétence exclusive des instances ecclésiastiques pour tout ce qui concernait la foi et la discipline était solennellement rappelée en 386 par Ambroise dans une lettre à Valentinien II[5]. Quant à sa compétence civile, impliquée par les termes très généraux des constitutions constantiniennes, elle persista sans doute. Mais le manque d'éclat des litiges civils les fit négliger par les historiens anciens. Aucune trace de la compétence ecclésiastique en ce domaine ne nous est parvenue.

1. CTh. 16, 2, 23.

2. Le sens de ce terme reste incertain : synode diocésain, c'est-à-dire l'évêque et son clergé, tel est le sens que lui donne l'*Interpretatio* (et il est adopté par Ferrari dalle Spade et par Vismara). On objecte que ce synode n'apparaîtra que dans l'Espagne wisigothique. Il faudrait alors entendre qu'il s'agit du synode provincial (en ce sens, Savagnone, dans son c. r. du travail de Ferrari dalle Spade, *BIDR*. 1941, 526 et s.).

3. Au contraire l'*Interpretatio* de ce texte ne l'applique plus qu'aux litiges entre clercs. Elle en fait ainsi un texte relatif au privilège du for, ce qu'il n'était pas à l'origine, mais ce qui correspond à la conception que l'on se fera de la juridiction ecclésiastique au milieu du vᵉ siècle. Sur l'interprétation discutée de ce texte, cf. en sens divers, R. Génestal, *RHD*., 1908, 17 ; Lardé, *op. cit.*, 24 et s. ; R. Laprat, Vº *Bras séculier*, *DDC*. 982-983.

4. Elle couvre un vol de vêtements commis dans une église au préjudice des pauvres (Saint Basile, *Ep*. 286, et sur ce texte Giet, *Les idées et l'action sociale de Saint Basile*, Thèse Lettres, Caen, 1941, 393-394). Cf. également l'affaire de la jeune Indicia de Vérone, accusée d'avoir eu un enfant et de l'avoir fait périr (Ambroise, *Ep*. 5 et 6, *PL*. 16, 891-904, cf. Martroye, *Mél. Fournier*, cité *supra*, 230, n. 2 ; Busek, *Der Prozess der Indicia*, *ZSSt., Kan Abt.*, 1940).

5. *Ep*. 21, 2 (*PL*. 16, 1002), cf. J. R. Palanque, *Saint Ambroise*, 149 et Caspar, *Geschichte des Papsttums*, I, 206-207.

Les réformes d'Arcadius et d'Honorius. — La fin du IVe et le début du Ve siècles sont marqués en Orient comme en Occident par une sévère restriction de la juridiction ecclésiastique.

En Orient, Arcadius, en 398, n'autorise plus l'évêque à être saisi qu'à la suite d'un compromis [1]. Quelques mois plus tôt il avait pris une mesure du même ordre à l'égard de la juridiction hébraïque [2]. C'était modifier profondément la valeur de la fonction juridictionnelle de l'évêque. De juge véritable, il était réduit au rang d'arbitre.

En Occident, Honorius prenait des mesures analogues. Une constitution de 399 opère le partage des compétences : à l'évêque les causes de religion, mais les autres affaires (civiles ou pénales) seront jugées « selon les lois romaines ». Il faut comprendre devant les tribunaux séculiers. Le texte ne fait plus mention d'arbitrage épiscopal [3]. Mais celui-ci restait possible selon les termes du droit commun. Malgré les différences de forme, la décision d'Honorius rejoint celle de son frère.

La possibilité d'un arbitrage à la suite d'un compromis est d'ailleurs formellement mentionnée par une constitution d'Honorius de 408 [4]. La sentence épiscopale aura alors « la même autorité que celle d'un préfet du prétoire ». C'est dire qu'elle sera à l'abri de tout recours. Le caractère arbitral de la décision excluait d'ailleurs toute *provocatio* [5]. Quant à l'exécution, le texte prévoit cette fois expressément qu'elle sera assurée par les juges séculiers.

Le régime de l'usurpateur Jean à Rome supprima pour un

1. CJ. 1, 4, 7. Il s'agit d'un fragment d'une très importante constitution du 27 juillet 398 défavorable aux chrétiens (cf. P. TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, *Le droit d'asile*, Thèse Paris, 1939, 66 et s.).

2. CTh. 2. 1, 10 (3 février 398). Les deux constitutions répondent-elles à une même politique à l'égard des tribunaux religieux ? Les opinions sont partagées (cf. en sens contraire, BUSEK, *ZSSt.*, 1939, *Kan. Abt.*, 478 et s. et VISMARA, *op. cit.*). Il y a d'ailleurs des différences dans le détail des deux réglementations. CTh. 2, 1, 10 limite la compétence au procès des Juifs. Aucune limitation de cet ordre dans CJ. 1, 4, 7. Par contre, le premier texte spécifie que l'exécution de la sentence devra être assurée par les fonctionnaires séculiers ; le second n'en parle pas ; l'on y a vu un refus (Busek). Mais il est difficile de penser que, par son seul silence, Arcadius ait entendu retirer un avantage aussi important, qui figurait dans les textes constantiniens et qui sera à nouveau affirmé en 408 (CJ. 1, 4, 8). S'il n'est pas mentionné en 398, c'est que cette constitution se bornait à modifier sur certains points le régime existant. Pour tout ce qui n'était pas expressément indiqué, le régime antérieur restait applicable (en ce sens, VISMARA, *op. cit.*).

3. CTh. 16, 11, 1.

4. CTh. 1, 27, 2 = CJ. 1, 4, 8.

5. Cette solution était déjà celle du concile de Carthage de 397, c. 10, *in fine* (BRUNS, I, 125) au cas de juges choisis par un accord des parties. Cela prouve que les conciles eux-mêmes prônaient l'arbitrage, que consacrent les constitutions de 398 et 408.

temps les privilèges de l'Eglise (423-425). La juridiction épiscopale fut sans doute atteinte du même coup. Mais dès 425, Théodose II et le jeune Valentinien (III), César, abrogent les mesures du tyran[1]. Pendant toute la première moitié du v[e] siècle, on en restera au régime fixé par Arcadius et Honorius. Il n'est pas certain que la constitution de 398 ait été insérée au Code Théodosien[2]. Mais celle de 408 y figure. Elle l'emporte sur celle de 398 en vertu de ce principe général d'interprétation des constitutions insérées au Code Théodosien, qui veut que la constitution plus récente l'emporte sur une plus ancienne[3]. Ainsi dès l'époque du Code Théodosien, la juridiction épiscopale en matière civile n'existait plus que sous forme d'un arbitrage *inter volentes*.

Le Novelle XXXV de Valentinien III (15 avril 452). — Ce texte constitue un véritable règlement de la juridiction ecclésiastique, fait par l'Etat et ne concernant que la *Pars occidentalis*. C'est la dernière disposition législative émanant des empereurs que nous ayons à envisager.

Le préambule rappelle les débats auxquels donne lieu le partage des compétences. L'empereur veut y mettre un terme. On retrouvera plus loin les dispositions relatives au privilège de juridiction des clercs. Seule importe ici la compétence *ratione materiae* à l'égard des laïcs. Elle est étroitement limitée. L'évêque ne peut être saisi qu'après compromis, donc si les deux parties acceptent sa juridiction. Il n'est qu'un arbitre. Bien plus, prétendant se conformer aux mesures d'Arcadius et d'Honorius, Valentinien III précise que les évêques n'ont pas une compétence de droit commun. Seules les causes religieuses peuvent leur être soumises. En réalité, les constitutions d'Arcadius et d'Honorius ne contenaient aucune limitation de cet ordre[4]. Seule la rédaction imprécise de la seconde (CTh. 16, 11, 1) pouvait laisser planer une équivoque. Au fond, elle n'écartait pas la possibilité

1. Sirmond VI, cf. CTh. 16, 2, 47.

2. Mommsen ne l'avait pas insérée dans son édition du CTh. Au contraire, Krüger l'admet, sous la référence CTh. 1, 27, 2 (dans son éd. du CTh. de 1923) et cette solution est approuvée par BUSEK (*ZSSt.*, *Kan. Abt.*, 1939, 483, n. 2).

3. Cette règle est rappelée dans le Ms. Philipps 1745, seul texte qui rapporte les constitutions de 378 et de 408 à la suite des Constitutions de Sirmond. Il précise pour la seconde : *et hoc validior quia omnibus posterior* (cf. Mommsen, éd. du CTh. sous CTh. 1, 27, 1, p. 63).

4. La constitution relative à la juridiction hébraïque (CTh. 2, 1, 10 ; 398) prévoyait expressément la compétence des patriarches à la suite d'un compromis, *in civili dumtaxat negotio*. On ne peut supposer que la compétence épiscopale ait été plus restreinte et, en fait, la même précision figure dans la constitution du 27 juillet 398 (CJ. 1, 4, 7).

d'un arbitrage épiscopal en matière civile. Consciemment ou non, Valentinien III portait un nouveau coup à la juridiction épiscopale. Mais n'était-ce pas conforme aux vœux de l'épiscopat lui-même, qui, surchargé de procès, désirait voir réduire sa tâche judiciaire à ce qui était son objet propre, les questions religieuses ?

Organisation de l'« audientia episcopalis ». — Comme tant d'autres institutions ecclésiastiques de la même époque, l'*audientia episcopalis* n'a qu'une forme imprécise, à mi-chemin entre la conciliation, forme première des interventions de l'évêque dans la communauté primitive, et le tribunal minutieusement organisé que connaîtra le droit ultérieur de l'Eglise. Cette imprécision ne facilite pas la tâche de l'évêque. Elle contribue au contraire à l'alourdir.

L'évêque en effet reste un conciliateur [1]. Cette fonction répond à son rôle pastoral autant qu'aux principes fondamentaux de la charité chrétienne dont il doit promouvoir le règne. Les parties qui viennent le trouver sont des frères. Il doit songer à la paix plus qu'au jugement [2].

Ce rôle de conciliateur persiste jusque dans sa fonction proprement juridictionnelle. L'évêque, qui a échoué dans sa tentative de conciliation, peut, au lieu de juger, renvoyer l'affaire à la conciliation d'un autre prélat. Peut être même, au moins lorsque seuls des intérêts patrimoniaux sont en cause, peut-il refuser de juger [3]. En tout cas sa sentence doit concilier justice et pitié [4].

Mais comme juge, il est tenu d'observer la loi. Ambroise, ancien fonctionnaire, le rappelle en termes romains : « *nihil ex arbitrio suo facit... sed juxta leges et iura pronunciet* » [5]. Augustin esquisse déjà la doctrine des servitudes du juge lorsqu'il écrit, à propos des lois séculières : « *non licebit iudici de ipsis iudicare sed secundum ipsas* » [6].

1. Il peut même intervenir comme conciliateur dans une affaire dont le juge séculier est déjà saisi (cf. l'affaire rapportée par Ambroise, *Ep.* 82, *PL.* 16, 1275). Ce rôle de conciliateur est spécialement souligné par MOCHI ONORY (*Vescovi e Citta. Riv. di Storia del diritto italiano*, 1931, 303 et s.) et par BUSEK (*op. cit.*, 460-462).

2. *Statuta ecc. ant.*, c. 26 (BRUNS, I, 144) ; cf. la lettre de Théophile d'Alexandrie dans Jérôme, *Ep.* 96, 20 (*PL.* 22, 789), où tout en affirmant que l'évêque a la *potestas judicii*, il oppose loi et charité, vérité et miséricorde ; cf. Augustin, *Sermo*, 13, 5, 5 (*PL.* 38, 109) et voir COMBÈS, *La doct. pol. de saint Augustin*, 177-188.

3. En ce sens BUSEK (*op. cit.*, 467). Le refus du juge ecclésiastique de juger est prévu par la Novelle 123, ch. 21, § 2 de Justinien. Le juge laïc embarrassé pouvait également s'abstenir de juger et renvoyer l'affaire à une instance supérieure.

4. Cf. le *Sermo* 145 de Pierre Chrysologue (*PL.* 52, 588) : *neque pietas sine iustitia est, neque sine pietate iustitia.* Sur la place de la miséricorde et de la justice, Ambroise, *Expos. in Ps.* CXVIII, 8, 25 (*CSEL.* 62, 165 = C. 23, qu. 4, c. 33).

5. *Exp. Psalm.* CXVIII, 20, 36-38 (*CSEL.* 62, 462-463).

6. *De vera religione*, 31, 58 (*PL.* 34, 148 = D. 4, c. 3).

Mais quelle loi doit appliquer l'*audientia episcopalis* ? On a tour à tour affirmé que cette juridiction, reconnue par l'empereur et en quelque sorte intégrée dans les institutions judiciaires impériales, statuait selon le droit romain [1], ou que, tribunal ecclésiastique, elle appliquait les lois de l'Eglise [2]. En fait, l'évêque n'avait pas à choisir aussi largement. Le droit canonique était trop pauvre pour lui offrir un corps de droit suffisant pour régler tout litige. Le recours au droit romain était nécessaire et normal pour des chrétiens qui ne se tenaient pas pour étrangers à l'Empire. Mais il est, d'autre part, bien certain que les principes chrétiens et même, lorsqu'elles existaient, les dispositions législatives des conciles et des papes, peut-être les propres ordonnances de l'évêque primaient ou modifiaient les règles romaines traditionnelles.

Si le tribunal est celui de l'évêque, le prélat en général ne statue pas seul. Il est assisté de clercs de son *presbyterium*, parfois d'évêques du voisinage, ce qui était plus facile en Afrique ou dans l'Italie du Centre et du Sud, où les sièges épiscopaux étaient très nombreux et tout voisins, que dans les vastes diocèses d'Italie du Nord, de Gaule ou de Germanie [3]. Le caractère collégial s'impose surtout lorsqu'il s'agit de juger un clerc au pénal [4]. Il atteint son apogée, lorsque les évêques jugent en concile. Il se peut d'ailleurs que le concile délègue sa juridiction à des juges qu'il désigne [5]. A l'opposé, pour des affaires de peu d'importance,

1. A. Esmein (*Le mariage en droit canonique*, I, 8-9) allègue en faveur de cette hypothèse la présence de constitutions impériales réglant des questions de droit matrimonial dans le titre du C.J. relatif à l'*audientia episcopalis* (1, 4, 16 et 28). Mais c'est un lot de textes romains d'une autre importance que l'on devrait trouver dans ce titre, si l'on suppose qu'il donne le droit applicable par l'*audientia episcopalis* !

2. R. Génestal, dans Esmein, *op. cit.*, 8, n. 5 ; Busek, *op. cit.*, Biondo Biondi, *Il diritto romano cristiano*, I, 453-456. On allègue alors la référence à la *lex christiana* de CTh. 1, 27, 1.

3. Aussi le rappel de cette prescription se trouve-t-il surtout en Afrique (Concile de Carthage de 348, c. 11 ; 390, c. 10 ; Bruns, I. 115 et 120 = C. 15 qu. 7, c. 3 et 4). Mais Ambroise organise également un tribunal collégial pour l'affaire d'Indicia (*Ep.* 5, *PL.* 16, 891, et sur ce texte, Busek, *Der Prozess der Indicia*, *ZSS.*, 1940, 458). Innocent I dans sa lettre à Victricius (*PL.* 20, 472), c. 3 prévoit également que le procès entre clerc et laïc sera jugé par un tribunal réunissant tous les évêques de la province. Les *Statuta eccl. antiqua*, c. 23 (Bruns, I, 144 = C. 15, qu. 7, c. 6) exigent à peine de nullité que l'évêque juge en présence de son clergé.

4. Le concile de Carthage de 348, c. 11 (Bruns, I, 115 = C. 15, qu. 7, c. 3) fixe les chiffres suivants : pour juger un diacre, 3 évêques ; 6 pour un prêtre ; 12 pour un évêque. Ces chiffres sont repris en 390, c. 10 (= C. 15, qu. 7, c. 4). Le Bréviaire d'Hippone c. 8 (repris par le concile de Carthage de 397, c. 8 ; Bruns, I, 137 et 124) les confirme pour le diacre et le prêtre. Il autorise l'évêque à juger seul les causes des clercs inférieurs ou celles des laïcs.

5. C'est ce que fait le concile de Carthage du 13 juin 407 (*Codex ecc. afr.*, c. 100 ; Bruns, I, 185).

les Constitutions apostoliques admettent que le jugement soit confié à un diacre [1].

Le caractère territorial de la compétence épiscopale se retrouve en matière juridictionnelle L'évêque n'est compétent que dans son diocèse (sous réserve de la présence au tribunal épiscopal d'évêques du voisinage). Cette limitation entraîne deux conséquences : l'interdiction de citer des clercs à comparaître devant un tribunal éloigné de leur résidence [2] et la défense faite aux clercs d'aller chercher justice au loin, en se soustrayant à leur juge naturel [3]. Sans doute, ces prohibitions sont-elles également inspirées par le souci de faire respecter la hiérarchie ecclésiastique. Elles n'en sont pas moins des principes de compétence juridictionnelle. A en juger par la fréquence des textes qui les rappellent [4], elles eurent quelque peine à s'imposer. Il était sans doute aussi difficile de contenir les évêques dans leur circonscription territoriale que d'empêcher les plaideurs d'aller quêter au loin le juge de leur choix [5].

Rôle pratique. — Quel fut en pratique le rôle judiciaire de l'évêque pour les causes des laïcs au cours des IVe et Ve siècles ? Certainement important puisque les constitutions impériales s'en préoccupent à plusieurs reprises et que, si elles se montrent de plus en plus restrictives, c'est qu'il fallait lutter contre un développement excessif. Les plaintes des évêques accablés de procès confirment cette impression. Mais on reste surpris du petit nombre de textes qui nous font saisir l'institution sur le vif. Rareté des textes narratifs, rareté également des pièces de procédure dans les trouvailles papyrologiques. On a même constaté que les papyrus relatifs à la juridiction épiscopale en Egypte sont

1. II, 44-51. La mention des *presbyteri* dans la Novelle de Valentinien III de 452, si elle n'est pas interpolée, permet de penser que de simples prêtres pouvaient être pris comme arbitres (*sic*, SAVAGNONE, *BIDR.*, 1941, 528).

2. La longueur des trajets suffirait à justifier cette règle. cf. la déclaration de l'évêque Théophile d'Alexandrie, qui pour repousser la compétence d'un synode de Constantinople allègue la durée du trajet (Palladios, *Dial. de Vita Joannis*, 7 ; *PG.* 47, 25).

3. Innocent I à Victricius, c. 3 (*PL.* 20, 472 = C. 3, qu. 6, c. 14).

4. Concile de Nîmes de 396, c. 4 (HEFELE-LECLERCQ, II, 1, 94) ; Innocent I à Victricius, *Ep.* 2, c. 3 (*PL.* 20, 472 = C. 3, qu. 6, c. 14) ; *Codex ecc. afric.*, c. 28 (BRUNS, I, 164), contre les *transmarina judicia*. Cf. les griefs de Théophile d'Alexandrie contre Jean Chrysostome à ce sujet (*PG.* 47, 25, 28, 29).

5. Ces principes de compétence *ratione loci* sont rappelés par la législation impériale, en particulier en matière pénale (CTh. 9, 1, 10 et 16 ; 368 et 386). Les papyri font également connaître des clauses par lesquelles les futurs plaideurs s'engagent à ne pas saisir « un tribunal d'une autre région ou d'au delà des mers » (STEINWENTER, *ZSSt., Kan. Abt.*, 1934, 32, n. 5).

plus fréquents à l'époque arabe que sous la domination romano-byzantine. Et on en a conclu que cette juridiction n'y joua pas un rôle bien considérable avant la fin du VIe siècle[1]. Pour l'Occident, au milieu du Ve siècle, en Provence[2], comme en Irlande[3], il est nécessaire d'agiter la menace de l'excommunication contre les chrétiens qui négligent le tribunal épiscopal. De tels signes incitent à quelque réserve dans un jugement trop optimiste.

II. — **Le privilège de juridiction des clercs**[4].

La générosité extrême de Constantin ouvrant l'accès du tribunal épiscopal à toute personne et pour toute cause rendait inutile toute mesure particulière de faveur pour le clergé[5]. Celles-ci prennent plus d'intérêt lorsqu'à la fin du IVe siècle la place accordée à l'*audientia episcopalis* se fit plus étroite. La restriction de la compétence générale *ratione materiae* explique l'importance d'une compétence spéciale *ratione personae.* Ce privilège du for restera pendant des siècles l'un des privilèges essentiels du clerc. Il figure encore au Codex de 1917.

Pour l'Eglise le « privilège » avait un autre sens. Il n'apparaît pas comme une faveur au clerc, soustrait à la sévérité des juges ordinaires. Il tient à la qualité des ministres de Dieu, que l'on ne saurait soumettre au jugement séculier. Prérogative du corps clérical et non faveur faite aux individus, cette règle de compétence apparaît alors comme une obligation pour le clerc, à laquelle il ne saurait manquer sans s'exposer aux sanctions ecclésiastiques. Cette conséquence de la dignité du sacerdoce est parfaitement sentie par les empereurs eux-mêmes. Ceux qui jugent au nom de Dieu ne sont pas justiciables des tribunaux ordinaires[6]. Le privilège du for reconnaît l'autonomie

1. A. STEINWENTER, *Die Stellung der Bischöfe in der byzantinischen Verwaltung Agyptens*, *Studi de Francisci*, I, 77 et s.
2. *Stat. ecc. ant.*, c. 87 (BRUNS, I, 149 = C. 2, qu. 6, c. 32).
3. Concile de Saint Patrick, I, 456, c. 21 (BRUNS, II, 303).
4. R. GÉNESTAL, *Les origines du privilège clérical*, *NRHD.*, 1908, 164-212; LARDÉ, *Le tribunal du clerc dans l'empire romain et la Gaule franque* (Moulins, 1920); VILLIEN, V° *Privilège du For*, *DTC.* V, 527.
5. C'est ainsi qu'il faut entendre la phrase d'Eusèbe (*Vit. Const.*, IV, 27) : « le clerc fut exempté des tribunaux séculiers, puisque tout procès, même ceux des laïcs, et alors même qu'un plaideur y aurait fait opposition, pouvait être déféré au tribunal épiscopal ».
6. L'idée en est exprimée dans la formule que Rufin (*H.E.* X, 4 = C. 11, qu. 1, c. 5, § 1) prête à Constantin lors du concile de Nicée. Comme tant de mots historiques, celui-ci ne fut jamais prononcé. Il n'en est pas moins intéressant en ce qu'il fait connaître le sentiment d'un homme d'Eglise à la fin du IVe siècle. Il correspond

de la société ecclésiastique et son organisation hiérarchique, qui fonde une juridiction de caractère disciplinaire.

La législation séculière. — La première disposition législative qui nous ait été conservée est relative au procès pénal contre les évêques. En 355, Constance le réserve à un tribunal d'évêques et écarte toute compétence séculière[1]. Une formule aussi large répondait aux vœux des évêques. Les Pères du concile de Sardique[2] avaient demandé à l'empereur de soustraire les évêques au jugement de ses fonctionnaires. Sans doute, songeaient-ils spécialement aux procès portant sur des questions de foi. L'affaire d'Athanase était présente à tous les esprits. Mais précisément, l'année 355 est celle du concile de Milan où les évêques, sous la menace de l'empereur, condamnèrent une fois de plus l'évêque d'Alexandrie. Un tel exemple rend sceptique sur l'effet pratique d'un texte comme la Constitution de 355. Renvoyer un évêque devant ses pairs n'était pas toujours une garantie de bonne justice. En donnant cette satisfaction toute formelle à l'épiscopat, Constance n'entendait-il pas le jouer[3].

C'est dans une autre voie que s'oriente Gratien à la suite du concile de Rome de 378 et en conformité avec les vœux exprimés par ce concile[4]. Une lettre de l'empereur au vicaire de Rome lui prescrit d'assurer la comparution des évêques récalcitrants devant le pape[5]. Ceux demeurant trop loin de Rome seront soumis à la juridiction du métropolitain. Si celui-ci n'offre pas de garanties d'impartialité suffisantes, l'évêque pourra saisir le pape ou un concile d'au moins 15 évêques voisins[6]. Le métropolitain lui-même serait justiciable du pape, qui statuerait personnellement ou déléguerait un juge en son nom.

Le rescrit de Gratien, conforme dans l'ensemble aux vœux du concile, précise cependant que le pape n'exercera sa juridiction qu'avec le concours de 5 ou 7 évêques[7]. Et surtout, il ne fait

aux formules du concile d'Aquilée de 381 (MANSI, III, 611, D), où l'influence d'Ambroise fut prépondérante.

1. CTh. 16, 2, 12 (355), cf. BIONDI BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, I, 377 et s.

2. Leur lettre est conservée par Athanase, *Apologia contra Arianos*, ch. 37 (*PG.*, 25, 312-316) ; cf. HEFELE-LECLERCQ, 1, 2, 809 et CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, I, 207, n. 2.

3. Sur les mobiles de Constance, cf. GODEFROY, *Comm. ad h. l.*

4. Lettre des évêques à Gratien, dans MANSI, III, 624-627.

5. *Avellana*, 13, 11-12 (*CSEL.* 35, 1, 57-58). Le préfet du prétoire d'Italie et des Gaules, les vicaires et les gouverneurs sont également compétents pour assurer la comparution des clercs.

6. Il s'agit alors d'une *provocatio*, non d'une *appellatio* (cf. A. STEINWENTER, *ZSSt., kan. Abt.*, 1934, 85, n. 5).

7. *Avellana*, XIII, 11.

pas état d'une demande importante du concile, qui avait souhaité que le pape ne puisse être jugé que par un concile ou par l'empereur. Ce vœu avait été sans doute provoqué par le procès intenté par Isaac à Damase devant la juridiction ordinaire[1]. Il n'en était pas moins surprenant, car s'il donnait au pape un privilège de juridiction que n'avaient pas les autres évêques, il l'exposait à être jugé par une instance séculière, ce qui ne pouvait être le cas des autres évêques[2]. Le silence de Gratien sur ce point tient peut-être à ce que son rescrit était adressé à un fonctionnaire qui de toutes façons n'aurait pas eu à intervenir dans le jugement du pape[3].

Le régime prévu par Gratien souligne les progrès de la primauté romaine dans le dernier quart du IVe siècle[4]. Il ne pouvait cependant concerner l'ensemble du monde chrétien. Certains le limitent à l'Italie. Peut-être avait-il été élaboré en songeant à tout l'Occident[5].

Parallèlement à la législation qui dans les dernières années du IVe siècle restreint la compétence de l'*audientia episcopalis*, d'autres mesures législatives réduisent un peu plus tôt la portée du privilège du for. En 384, Théodose I ne l'admet que pour les causes ecclésiastiques[6]. Il faut en conclure *a contrario*[7], qu'il

1. Sur ce procès, cf. Rufin, *H.E.*, 11, 6.

2. LIETZMANN (*Hist. de l'Eglise*, IV, trad. fr., 53) fait observer que les Sénateurs avaient le privilège de soumettre au prince un procès capital intenté contre eux. Peut-être est-ce ce privilège dont on voulut faire bénéficier Damase.

3. *Sic* RAUSCHEN, *Jahrbücher der kristlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen* (Freiburg i. Br. 1897), 31-33 ; cf. CASPAR, *op. cit.*, 210-212.

4. Mais aussi le rôle accru de l'Empereur qui la confirme (CASPAR, *op. cit.*, 209-210).

5. CASPAR, *op. cit.*, I, 210 et 215 ; cf. P. BATIFFOL, *Le Siège apostolique*, 45-48. HECKRODT (*Die Kanones von Sardika*, 91-92) fait observer que le concile de Rome ne comptait que des Italiens et que le rescrit de Gratien ne met en cause que le préfet du prétoire d'Italie et des Gaules. Sans doute le texte ne limite-t-il pas de façon stricte la sphère d'application territoriale de ce régime. Mais il ne pouvait guère être envisagé hors d'Italie. L'Afrique était sans doute comprise dans les *longinquiores partes*, où devait s'appliquer la juridiction du métropolitain. En fait le fonctionnement du régime n'est attesté que pour l'Italie. L'affaire de Bonose, sous Sirice, ne sera pas portée au pape mais à un concile de Capoue. On ne peut donc pas parler d'une juridiction du pape sur tout l'Occident.

6. Sirmond III. Comme pour toutes les constitutions de Sirmond l'authenticité de ce texte a été contestée. Mais elle peut s'autoriser de la caution de Tillemont, Haenel, Mommsen, Rauschen, Seeck, Steinwenter, etc. Ce texte sera partiellement reproduit au Décret, C. 11, qu. 1, c. 5, pr. Mais la suppression de la réserve *quantum ad causas ecclesiasticas pertinet* en renverse le sens et en fait une affirmation générale du privilège du for !

7. Sans doute un arbitrage *ex compromisso* reste-t-il possible. On revient alors au droit commun du citoyen romain. Il n'y a pas à en faire état à propos du privilège du for.

ne s'applique ni au civil ni au pénal. Toutefois Ambroise[1] et Augustin[2] confirment que le jugement des évêques ne relève que des tribunaux épiscopaux[3].

Cette attitude séculière persistera au ve siècle. En Occident, Honorius, après avoir déclaré que toute accusation contre un clerc devait être portée devant le juge d'Eglise, introduit une réserve dangereuse par son imprécision : « *si quidem alibi non oportet* »[4]. Et lorsque Théodose II rétablit en 425 les privilèges de l'Eglise supprimés par le tyran Jean, il se borne à prescrire à nouveau l'observation du droit ancien[5]. La Novelle XXXV de Valentinien III (452) semble encore plus sévère puisqu'elle n'envisage la juridiction ecclésiastique sur les clercs qu'à la suite d'un compromis[6]. Elle précise que le demandeur laïc peut obliger le défendeur clerc à comparaître devant la juridiction séculière, aussi bien au pénal qu'au civil et qu'il peut obtenir pour assurer cette comparution l'appui de la force publique. Quant au clerc demandeur il doit, selon le droit commun, suivre le for choisi par son adversaire (§ 2).

Peut-être une disposition aujourd'hui perdue de Majorien, à laquelle l'*Interpretatio* de la Novelle XXXV fait allusion[7], assouplit-elle un peu ce régime, en supprimant l'exigence d'un compromis pour le procès des clercs.

En Orient, Marcien sera moins sévère. Une constitution de 456[8] réserve au patriarche de Constantinople les procès intentés à un clerc de la ville, qu'il s'agisse d'affaire ecclésiastique ou strictement personnelle, pourvu que le demandeur accepte cette compétence. Un autre texte (qui n'est peut-être qu'un

1. *Ep.* 21, 2 (*PL.* 16, 1003).
2. *Contra Cresconium*, 4, 48, 58 (*PL.* 43, 579).
3. Cf. également le tribunal de 70 évêques auquel Valentinien I fait allusion, CTh. 11, 36, 20 (369) et pour la critique de ce texte, S. SOLAZZI, *SDHI.*, 1947-1948, 207 et 215-216.
4. CTh. 16, 2, 41 (412), *infra*, 251.
5. Sirmond VI et CTh. 16, 2, 47. Cf. *supra*. Cette interprétation est la plus communément adoptée. Elle peut se prévaloir des mots *his manentibus quae circa eos sanxit antiquitas*. Toutefois FERRARI DALLE SPADE (*Immunità ecc.* 131 et *Scritti giuridici* III, 233) pense que cette constitution élargissait le champ de la compétence ecclésiastique en l'admettant à l'égard des clercs pour toute cause quelconque (*indiscretim*).
6. La portée exacte du texte est discutée. Cf. l'exposé des théories et un essai d'explication dans FERRARI DALLE SPADE, *op. cit.*, 112 et s. = *Scritti giur.* III, 219 et s., qui ne croit pas que Valentinien III ait voulu innover dans ce texte.
7. En faveur de cette hypothèse, BOYD, *The ecclesias. edicts of the Theodosian Code*, 96, n. 2 ; R. GÉNESTAL, *NRHD.*, 1908, 194, n. 3 et 206 n. 2 : VOIGT, *Staat u. Kirche*, 22 ; FERRARI DALLE SPADE, *op. cit.*, 115.
8. CJ. 1, 4, 13.

fragment de la même constitution)[1] précise que si le demandeur refuse de saisir le patriarche, l'affaire sera jugée directement par le préfet du prétoire[2].

Les dispositions canoniques. — En présence d'une législation impériale toujours plus restrictive, conciles et papes rappellent le privilège du for aux clercs plus encore qu'à l'État.

A la fin du IVe et au début du Ve siècle, en Italie comme en Afrique, les conciles interdisent aux clercs sous peine de déposition de saisir les tribunaux séculiers[3]. Les papes font de même[4]. Au milieu du Ve siècle, en Orient comme en Occident, les conciles reviennent à nouveau sur la question. Celui de Chalcédoine (451) c. 9[5] interdit aux clercs de saisir les tribunaux séculiers. Ils doivent porter leurs litiges à leur évêque. En cas de conflit entre évêque et clerc, l'affaire relève du synode provincial. Si le métropolitain est en cause, elle sera jugée par l'exarque (évêque du chef-lieu du diocèse civil) ou par l'évêque de Constantinople. Ce dernier n'exerce d'ailleurs en fait cette juridiction que sur les diocèses de Thrace, du Pont, et de Bythinie.

En Gaule, les clercs paraissent négliger le privilège du for. Le concile d'Angers (453) doit leur interdire de s'insurger contre la sentence épiscopale et de saisir les tribunaux séculiers sans autorisation de leur évêque[6]. Le concile de Vannes (465) les menace d'excommunication s'ils saisissent les juges séculiers. Si leur évêque ne leur paraît pas impartial, qu'ils s'adressent à un autre prélat. Mais, comme le concile d'Angers, celui de Vannes réserve la faculté pour l'évêque d'autoriser un de ses clercs à saisir le juge séculier[7]. Le privilège du for se réduisait à l'obli-

1. CJ. 1, 3, 25, non daté, mais au même destinataire et d'objet identique.

2. Solution que confirme la constitution de Léon CJ. 1, 3, 32, 1 (472). Ce texte prouve également (*pr.*) que les clercs d'Orient relèvent normalement des juges ordinaires, c'est-à-dire des gouverneurs de province. Cette constitution, comme la précédente, contient diverses dispositions procédurales en faveur des clercs justiciables des tribunaux séculiers (jugement par le juge du lieu de leur résidence, dispositions sur la citation les fidejusseurs, les sportules, la représentation en justice, etc.), cf. sur ces points, BIONDO BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, I, 386.

3. Conciles d'Aquilée (cf. *supra*, 240, n. 6) ; de Carthage de 390, c. 7 ; d'Hippone, 393, c. 6 et 9 = Carthage, 397, c. 7 et 9 (BRUNS, I, 119 ; 136 ; 137 ; 123 ; 123). Ce dernier texte est au Décret, C. 11, qu. 1, c. 43 et 44. Conciles de Carthage, 16 juin 401 dans le *Codex ecc. afr.*, c. 59 et de 407, c. 10 (*ibid.* c. 104, BRUNS, I, 170 et 186 = C. 11, qu. 1, c. 11).

4. Innocent I à Victricius, *Ep.* 2, ch. 3 (*PL.* 20, 472 = C. 11, qu. 1, c. 26).

5. BRUNS, I, 28 = C. 11, qu. 1, c. 46 § 2 ; cf. c. 17 (BRUNS, I, 30). Les transcriptions latines de ce texte en donneront des versions différentes (cf. SAVAGNONE, *Annali di Palermo*, 1929, 70-75).

6. C. 1 (BRUNS, II, 137).

7. C. 9 (BRUNS, II, 144).

gation de demander l'autorisation d'y déroger ! La collection dite second concile d'Arles [1] semble impliquer la même possibilité en cas de procès entre deux clercs. En tous cas, elle est obligée de menacer d'excommunication le clerc qui saisirait le juge séculier d'une affaire de caractère spirituel. La nature du litige autant que la qualité du plaideur rendaient cependant évidente la compétence ecclésiastique. La nécessité de ces rappels prouve que le privilège était peu respecté par ses bénéficiaires eux-mêmes.

Devant de telles défaillances, les sanctions pénales étaient insuffisantes. Il fallait préciser de façon plus ferme le fondement et l'objet du privilège. C'est ce que fit Gélase dans plusieurs lettres provoquées par les abus du clergé italien.

Pour Gélase, le privilège du for n'est pas une concession de l'Etat. C'est un droit de l'Eglise, fondé sur les lois divines et humaines. L'Etat se borne à le reconnaître. Il ne saurait le réduire ni lui faire obstacle [2].

La correspondance de Gélase montre la large compétence qu'il attribue à la juridiction ecclésiastique. Sans s'arrêter aux limites posées par Valentinien III, il tient à l'affirmer dès qu'un clerc est partie au procès, même s'il est demandeur et que l'affaire soit de nature séculière [3] ; *a fortiori* est-elle compétente pour juger des clercs coupables de délits connexes à la religion [4].

A plusieurs reprises le pape intervient pour obliger des clercs à respecter le privilège du for [5]. Mais il est parfois contraint d'accorder des dérogations à cette règle. La loi séculière permettant au défendeur de refuser la compétence ecclésiastique, le clerc demandeur qui n'aurait pu s'adresser qu'au tribunal épiscopal aurait en effet été exposé à n'avoir aucun juge. Il fallait autoriser le clerc à saisir le tribunal séculier [6].

1. C. 31 (BRUNS, II, 134).

2. *Ep.* 24 et 26, ch. 11 (THIEL, 391 et 407, la première est reproduite C. 11, qu. 1, c. 12). Cf. *Avellana*. 369 et s. (*CSEL*. XXXV, 95, 1) et *collectio Britannica*, nº 46, p. 512. Cf. *Ep.* 1, n. 10 ; *Tract. IV*, n. 2 (THIEL, 292 et 568).

3. Par exemple pour faire reconnaître la liberté de clercs qui, bien que régulièrement affranchis, sont réclamés par les héritiers de leur ancien patron (*Ep.* 23, THIEL, 389 — C. 11, qu. 1, c. 13). Il faut reconnaître que bien que le litige soit purement civil (validité et respect d'un affranchissement) il a une incidence religieuse immédiate (maintien du clerc dans les ordres ou restitution aux héritiers du patron). Cf. la lettre au comte à propos de la même affaire, *Ep.* 24, citée *supra*.

4. *Ep.* 26, 11 (THIEL, 407). C'était revenir aux principes posés par la constitution de Gratien de 376 (*supra*, 234).

5. Cf. Fragment 11, 12, 13 (THIEL. 489-490). Le second fragment est au Décret, D. 10, c. 12.

6. Par exemple fragment 14 (THIEL, 490). Sur l'attitude de Gélase à l'égard de la juridiction ecclésiastique. cf. TREZZINI, *La legislazione di... Gelasio*, 90-91.

III. — La procédure.

Insuffisance de l'information. — Les formes du procès devant la juridiction ecclésiastique ne sont que très imparfaitement connues. Aucun style de procédure ne nous est parvenu. Sans doute n'en existait-il point. Les trop rares textes qui décrivent avec quelque détail les procès engagés devant l'évêque sont plus soucieux du détail pittoresque ou émouvant que de précisions juridiques. Il est d'autre part très probable que le caractère conciliateur que gardait en toutes circonstances la juridiction épiscopale impliquait une grande liberté dans le déroulement de l'instance, un pouvoir d'appréciation et d'organisation très large d'un juge qui était avant tout le père de son peuple. Dans la mesure où des règles procédurales s'imposaient à lui, elles étaient inspirées par la procédure civile du Bas-Empire [1]. Mais celle-ci est loin d'être bien connue dans son détail, d'ailleurs fort complexe.

Dans ces conditions, une description complète est impossible. On ne peut que tenter de relever les points sur lesquels on dispose de quelque information [2].

Lieu et temps. — Aucun texte ne parle d'un lieu spécial où l'évêque devrait rendre la justice. Sans doute le faisait-il soit à son domicile, soit à l'église ou dans des locaux attenants, assez vastes pour recevoir les clercs qui l'entourent, les plaideurs et leurs avocats [3], les témoins, le public [4].

Le calendrier judiciaire n'est plus celui du paganisme. Les tribunaux chôment certains jours de fêtes chrétiennes. Ce nouveau calendrier gagnera progressivement les tribunaux séculiers [5].

1. Ed. SCHWARTZ, *Der Prozess des Eutyches, Sitzungsberichte der bayer. Ak., Philol. Hist. Kl.*, 1929, *Heft*, V. L'emprunt romain est particulièrement net dans la procédure du colloque de Carthage en 411 avec les Donatistes (cf. A. STEINWENTER, *Eine kirchliche Quelle des nachklassichen Zivilprozess, Acta Congressus juridici intern.* II, 123-144). Cf. cependant les réserves de L. WENGER, *Canon, in den röm. Rechtsquellen, Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. in Wien, Philol. Hist. Kl.*, 220 (1942).

2. Dans son étude, *Der antike kirchliche Rechtsgang u. seine Quellen* (*ZSSt., Kan. Abt.*, 1934, 115), A. STEINWENTER, n'envisage que la procédure disciplinaire et pénale devant le concile. Il déclare que celle de l'*audientia episcopalis* est trop mal connue pour que l'on puisse l'étudier.

3. La participation d'avocats au procès devant l'évêque est discutée. Niée par Martroye (*Les plaidoiries devant la juridiction épiscopale au IVe siècle, Bull. Soc. Nat. des Antiquaires de France*, 1918), elle est admise par MOSCHI ONORY (*Vescovi e Città, Riv. di Storia del diritto italiano*, 1931, 310, n. 27).

4. Cf. le procès d'Indicia (Ambroise, *Ep.* 5 et 6, *PL.* 16, 891 et s. et MARTROYE, *L'affaire Indicia, Mél. P. Fournier*, 1929, 503-510).

5. CTh. 2, 8, 19 et CJ. 3, 12, 6 (389) qui cite le dimanche et la quinzaine pascale.

Qualités du juge. — Le juge doit être impartial. La parenté, l'amitié, l'hostilité doivent rester sans effet sur sa sentence[1]. Il doit être insensible aux sollicitations de l'argent[2]. A en croire Maxime de Turin le rappel de cette prescription (au moins à l'égard des juges séculiers) n'était pas inutile[3].

Liaison de l'instance. — L'évêque est saisi par l'accord des parties, ou, dans la période où il fut compétent *inter nolentes*, à la requête de l'une d'elles. La demande peut être introduite avant que le juge séculier ait été lui-même saisi ou quand le procès a déjà été engagé devant lui, et cela même s'il y a eu *litis contestatio* et que l'affaire soit proche de son terme. Telle est la solution exorbitante du droit commun que Constantin avait expressément admise[4].

Le clerc qui ne comparaît pas s'expose à des sanctions religieuses, sur lesquelles insistent les conciles africains[5]. L'évêque cité, qui refuse de venir devant le tribunal, est privé de la communion ecclésiastique. Par contre il n'est pas fait mention d'une intervention des fonctionnaires publics pour assurer la comparution du plaideur récalcitrant. Les constitutions impériales ne signalent cette aide que pour l'exécution de la sentence. Ainsi les empereurs, malgré la générosité apparente de leur législation en matière de compétence ne faisaient rien pour en assurer l'efficacité pratique. La seule exception à cette prudente réserve est constituée par le rescrit de Gratien de 378. Mais il s'agissait d'une mesure de portée limitée et qui n'eut jamais une grande application pratique[6]. L'Eglise ne souhaitait peut-être pas très vivement cette intervention de l'autorité dans des litiges qu'elle préférait voir réglés à l'amiable[7].

Il est probable que l'évêque cherchait d'abord à concilier les thèses adverses. Cette tentative était conforme à son rôle de pacificateur. S'il réussissait, tout recours était exclu. Les parties

1. Jérôme, *In Amos*, L. III, ch. 6, (*PL.* 25, 1067 = C. 11, qu. 3, c. 79); Ambroise, *Exp. Psalmi CXVIII*, 20, 36-38 (*CSEL.* 62, 462-463).
2. Augustin, *Ep.* 153, 23-24 (*CSEL.* 44, 423 = C. 11, qu. 3, c. 71 et C. 14, qu. 5, c. 15 § 1).
3. Homél. 114 (*PL.* 57, 520).
4. CTh. 1, 27, 1 et Sirmond I.
5. Concile de Milève de 402 dans le *Codex ecc. afr.*, c 87, de Télepte de 418, c. 6 (BRUNS, I, 178 et 155).
6. *Supra*, 241.
7. Cf. les reproches du Léon le Grand à l'évêque de Thessalonique, Anastase, qui a fait assurer par les agents du préfet du prétoire d'Illyrie la comparution d'un évêque malade (*Ep.* 14, ch. 1 ; *PL.* 54, 670).

qui s'étaient ralliées à sa solution n'avaient pas de raison valable d'en refuser l'exécution [1].

Ce n'est que si cette conciliation se révélait impossible que le débat juridique s'engageait.

Les preuves. — Il appartenait aux parties de fournir leurs preuves. Il n'existe à cette époque aucune théorie canonique de la preuve et le droit romain, modèle suivi par les évêques, était en ce domaine fort libéral.

L'évêque avait toute liberté d'enquêter ou de prescrire la prestation de certaines preuves. Mais il n'était pas tenu de se les procurer lui-même. Le fardeau de la preuve incombait en principe au demandeur. S'il ne pouvait prouver son droit, il risquait de perdre son procès. Toutefois le droit romain admettait dans certains cas que la charge de la preuve soit imposée au défendeur [2]. Cette pratique paraît avoir été suivie devant l'*audientia episcopalis* [3].

Si le droit canon n'a pas encore une théorie des preuves, des décisions législatives commencent à en régler les modalités. Les témoins doivent avoir au moins quatorze ans, ne pas être de la maison de l'accusateur [4], offrir des garanties de moralité [5]. Sont exclus les ennemis, les témoins subornés [6], les individus processifs [7], les excommuniés, les hérétiques [8].

Le faux témoignage est puni d'excommunication [9]. Par contre celui qui sait est obligé de témoigner. Gélase prescrit au juge de contraindre le témoin à dire ce qu'il sait [10]. Le serment, emprunté au droit romain, se retrouve dans la procédure canonique [11].

1. BUSEK, *Episcopalis Audientia* (*ZSSt., kan. Abt.*, 1939, 473-474 et 485).
2. CTh. 11, 39, 1 (325).
3. *Pap. Lips.* 43 (IVe s.), cf. E. SEIDL, *Das Eid*, II, 99-100.
4. Ce qui est conforme à une constitution de Valérien et Gallien de 255 (CJ. 4, 20, 3).
5. Concile de Carthage du 30 mai 419 dans le *Codex ecc. afr.* c. 131 (BRUNS, I, 195 = C. 4, qu. 2, c. 1). L'inobservation de ces prescriptions est l'un des griefs d'Ambroise contre l'évêque de Vérone dans le procès d'Indicia (cf. *Ep.* 5, 19-20 et 24, *PL.* 16, 897 et voir MARTROYE, *L'affaire Indicia*, 507).
6. Concile d'Arles de 314, c. 13 (BRUNS, II, 109).
7. *Stat. ecc. ant.*, c. 58 (BRUNS, I, 147).
8. Toutes ces dispositions sont à rapprocher des solutions des *Sententiae Pauli*, V, 15, 1 et du texte de la loi *Julia de vi publica et privata*, rapporté par Ulpien, dans la *Collatio mosaïcarum et romanarum legum*, IX, 2.
9. Conciles d'Elvire, c. 74 et de Vannes de 465, c. 1 (BRUNS, II, 11 et 143).
10. JAFFÉ, n° 717. Cette obligation est conforme au droit romain, cf. Dig. XXII, 5, 1, 1.
11. Gélase, fragt. 18 (THIEL, 493).

La sentence et l'exécution. — Dès Constantin, l'autorité séculière oblige au respect des sentences épiscopales[1]. Ambroise et Augustin confirment que la valeur des décisions ecclésiastiques est reconnue par le droit séculier[2].

Mais admettre l'autorité de la sentence ne suffit pas. Encore faut-il en assurer l'exécution. L'évêque ne dispose que de contraintes ecclésiastiques[3]. Pour celui qui s'est insurgé contre les lois de l'Eglise, elles peuvent se révéler insuffisantes. L'intervention des autorités séculières, seules détentrices de la force, est nécessaire. On a, en invoquant un mot imprécis de saint Basile[4], supposé que l'évêque pouvait prêter appui au gagnant qui, n'ayant pas obtenu l'exécution de la sentence, saisissait le juge séculier. La chose n'est pas impossible. Le juge ecclésiastique se transformait alors en plaignant, ajoutant sa requête à celle de son ancien justiciable pour faire triompher le droit qu'il avait reconnu. Un tel détour prouverait que rien n'avait été prévu pour assurer l'exécution des sentences épiscopales.

Il semble bien en effet que les empereurs du IVe siècle en soient restés ici encore aux affirmations de principe[5]. Aucun document de la pratique ne fait apparaître l'exécution par l'autorité séculière d'une sentence épiscopale. Ce n'est qu'au début du Ve siècle, qu'Honorius prescrit à l'*officium* du juge civil d'assurer l'exécution de la sentence[6]. A cette époque la juridiction épiscopale ne s'exerce qu'*inter volentes*. Il devait être plus facile d'obtenir l'exécution volontaire du perdant.

Les voies de recours. — Si les textes législatifs mentionnent assez souvent la possibilité de recours contre la sentence épiscopale, il semble que la faculté d'appeler ait fait l'objet d'hésitations. L'exemple qu'offrait le droit séculier n'était pas des plus clair. Sans doute connaissait-il l'appel et l'organisation hiérarchique des juridictions au Bas-Empire le facilitait. Mais la nature

1. CTh. 1, 27, 1 et Sirmond, I. Le premier texte déclare : *et pro sanctis habeatur quidquid ab his fuerit iudicatum*, formule que certains romanistes ont cru interpolée (VISMARA, *op. cit.*, 17 et s. ; SOLAZZI, *SDHI*, X, 212-213), mais qui est confirmée par Sirmond I et par les auteurs ecclésiastiques.
2. Aug. *Enn. in Psalm XXV*, n. 13 (*Corpus Christ.* 38, 150).
3. Par exemple, conciles d'Antioche, c. 4 (BRUNS, I, 82), de Carthage de 390, c. 7 et 8 (*ibid.*, 119-200).
4. *Ep.* III, 37 (*PG.* 31, 1055) parlant d'un « patronage de l'évêque » (cf. BUSEK, *ZSSt. kan. Abt.*, 1939, 475 et 487).
5. Sauf, une fois encore, dans le rescrit de Gratien (*Avellana* XIII) qui organise non seulement la comparution devant le juge ecclésiastique, mais l'exécution de sa sentence (*CSEL.* 35, 1, 54-58).
6. C. Th. 1, 27, 2, *in fine* = C.J. 1, 4, 8 (408).

même du recours, les cas où il était admis, la différence entre l'appel et la *provocatio* ne sont pas clairs dans les textes. Dans un domaine aussi technique, l'absence d'un modèle ferme offert par le droit séculier était particulièrement fâcheux. D'autre part le caractère arbitral de la juridiction épiscopale ne favorisait pas l'admission de l'appel. Lorsque l'évêque statuait à la requête des parties, qui avaient accepté sa juridiction et s'étaient engagées à respecter sa sentence, il n'y avait pas de place pour l'appel [1]. Il est d'ailleurs probable que beaucoup de juges ecclésiastiques n'étaient pas plus favorables à l'appel que les juges laïcs, qui y voyaient une critique à leur égard [2]. Enfin, dans son désir d'assurer à la juridiction épiscopale le plus d'autorité possible, Constantin avait formellement exclu tout recours contre ses sentences [3]. Au ve siècle encore, Honorius les écarte [4].

Malgré ces obstacles et ces difficultés, l'appel fut cependant admis par la législation canonique [5]. Si celle-ci n'en offre pas encore une réglementation détaillée et précise, elle en pose déjà les règles essentielles.

En principe, il ne peut y avoir qu'un seul degré d'appel [6]. Mais au delà de l'appel reste la voie de recours exceptionnel qu'est la *provocatio*. Celle-ci est empruntée au droit séculier, qui désignait sous ce terme un recours extraordinaire, adressé à l'empereur, source de toute justice et maître de l'ensemble du personnel judiciaire.

Toutefois la *provocatio* elle-même n'est pas admise sans réserves, surtout lorsqu'elle était portée au tribunal séculier. L'empereur doit refréner l'humeur processive de certains

1. Conciles de Carthage de 397, c. 10, *in fine*, et du 13 juin 407 dans le *Codex ecc. afr.*, c. 96 (Bruns, I, 125 et 184). La première de ces décisions conciliaires est reproduite au Décret C. 2, qu. 6, c. 34, mais la suppression de *non* renverse le sens du texte.

2. C'est pourquoi le concile de Carthage de 397 (c. 10, *supra*) spécifie que l'appel ne peut nuire au juge lui-même, à moins qu'il n'ait jugé par inimitié, cupidité ou faveur.

3. CTh. 1, 27, 1 (*supra*, 249, n. 1) et Sirmond I, *nec liceat ulterius retractari negotium, quod episcoporum sententia deciderit*.

4. CTh. 1, 27, 2. La sentence de l'évêque doit avoir la même autorité que celle du préfet du prétoire, qui, statuant *vice principis*, ne peut être soumis à l'appel. La *provocatio* est formellement écartée.

5. Parmi les plus anciennes dispositions en faveur de l'appel on doit citer les canons relatifs au recours ouvert à celui qui a été excommunié par son évêque (conciles de Nicée, c. 5 ; d'Antioche, c. 6 et 20, Bruns, I, 15 ; 82 ; 85 ; cf. C. 11, qu. 3, c. 2 et D. 18, c. 4). Cf. également Sardique, c. 14, grec et 17, latin (Bruns, I, 103 = C. 11, qu. 3, c. 4). Sur l'imprécision des textes relatifs à l'appel, A. Steinwenter, *ZSSt., Kan. Abt.*, 1934, 85-86.

6. Concile de Carthage du 13 juin 407, c. 2 dans le *Codex eccl. afr.*, c. 96 (Bruns, I, 184).

clercs. Une constitution de 369[1], sanctionne d'une amende (que l'empereur abandonne aux pauvres) la *provocatio* intentée par l'évêque Chronopius, qui, déposé par un concile de 70 évêques dont la sentence avait été confirmée en appel par le préfet de Rome, avait tenté l'ultime recours de la *provocatio*.

L'appel doit être porté à une instance ecclésiastique. En principe celle-ci est déterminée par les textes législatifs. Dans certains cas, il était possible de choisir le juge d'appel[2]. Lorsqu'elle est déterminée par la loi, l'instance d'appel est tantôt latérale (évêques du voisinage)[3], tantôt supérieure. En Afrique, où les conciles ont réglé l'appel mieux que nulle part ailleurs, l'instance supérieure saisie par *provocatio*, à la suite d'un premier appel porté aux évêques voisins, était soit le primat de la province soit le concile plénier d'Afrique[4]. Mais l'Eglise d'Afrique se montre constamment et fermement hostile aux appels « transmarins » c'est-à-dire portés devant le siège romain[5].

En Gaule, le concile de Vaison (442) désigne le synode comme juridiction d'appel[6]. En Orient, les textes parlent de « plus grands synodes »[7]. Mais, les interventions extérieures y sont si fréquentes, au moins pour les procès des évêques, que cette disposition n'a pas grand effet.

Plutôt que de suivre les voies régulières de l'appel, les clercs ont cherché trop souvent le triomphe de leur cause dans l'intervention autoritaire du pouvoir séculier. La nécessité de s'adresser à lui pour assurer l'exécution de la sentence offrait en effet une occasion tentante d'en reprendre l'examen et de la corriger. Ainsi s'explique la fréquence des prescriptions impériales rappelant les juges laïcs au respect des sentences ecclésiastiques. L'empereur lui-même n'était pas à l'abri des sollicitations des clercs et l'histoire montre qu'il n'y resta pas insen-

1. CTh. 11, 36, 20, reproduite avec des modifications importantes au CJ. 1, 4, 2. L'*Interpretatio* confond déjà l'appel au Préfet de la Ville et la *provocatio* contre cet appel (cf. sur ce texte, Savagnone, *Annali di Palermo*, XIV, 1929, 65-66 ; S. Solazzi, *SDHI.*, 1947-1948, 207 et 215-216).

2. Concile de Carthage de 407, c. 2, cité *supra*, 250, n. 6.

3. Conciles de Sardique, c. 17 (latin). Le texte grec (c. 14) donne au contraire compétence au métropolitain (Bruns, I, 103 et 102). Conciles de Carthage de 390, c. 8 (Bruns, I, 120) en matière de discipline ecclésiastique, reproduit au *Codex eccl. afr.*, c. 10 et 11 (*ibid.*, 161-162) ; de Turin, c. 4 et 5 ; de Vaison de 442, c. 5 (Bruns, II, 115 et 128) ; *Stat. ecc. ant.*, c. 66 (Bruns, I, 147).

4. Concile de Carthage du 1er mai 418, c. 17 repris par celui de 419.

5. Cf. les deux textes cités, n. 4.

6. C. 5 (Bruns, II, 129) ; la disposition se retrouve dans la collection dite second concile d'Arles c. 48 (Bruns, II, 136).

7. Concile d'Antioche, c. 12 (Bruns, I, 83 = C. 21, qu. 5, c. 2).

sible. Ce fut alors à l'Eglise d'interdire à ses clercs de saisir l'empereur[1].

Sentences insusceptibles d'appel. — Le droit d'appel subit une double limitation, celle du nombre et celle de l'autorité. Le concile d'Antioche interdit l'appel, en matière criminelle, à l'égard des sentences rendues par tous les évêques de l'éparchie[2]. Au ve siècle, la papauté affirme fortement que ses sentences sont irrévocables. De Zosime[3] à Gélase[4] les témoignages abondent. Ils sont une manifestation de la primauté. En Afrique, leur fait écho la formule d'Augustin : « *Roma locuta est, causa finita est* »[5].

§ 3. — La répression[6]

L'exercice du pouvoir répressif posait à l'Eglise des questions plus complexes et plus graves encore que celles de la juridiction ordinaire. Prêchant l'amour, la paix, la miséricorde, pouvait-elle s'engager dans la voie des sanctions pénales qui culminent dans les peines du sang et la mort ? Devait-elle en abandonner l'exercice au pouvoir séculier, même à l'encontre de membres du clergé ? N'était-ce pas à elle de constater et de punir les manquements à la loi religieuse, les déviations de la doctrine, l'insurrection contre la hiérarchie ? A ces options majeures s'ajoutaient les problèmes techniques : comment organiser le procès pénal ; quelle part accorder à l'intention mauvaise et à la seule matérialité des faits ; quelles peines édicter ?

Ces problèmes n'étaient pas nouveaux au ive siècle. Mais la place officielle reconnue à l'Eglise, l'aide parfois généreuse, parfois intéressée que les empereurs accordaient le plus souvent aux juges ecclésiastiques, l'ampleur que prenait le problème de la

1. Par exemple, conciles d'Antioche, c. 12 cité *supra*, 257, n. 7 ; de Sardique, c. 8 et 9 (Bruns, I, 95) ; de Carthage de 390, c. 7, repris par le concile de 419, c. 9 et par le *Codex eccl. afr.*, c. 9 (Bruns, I, 119 et 161). Cf. le concile de Carthage de 419 (dans le *Codex eccl. afr.*, c. 134) à propos de l'affaire d'Apiarius, qui s'élève également contre les voyages abusifs de clercs à la cour (Bruns, I, 197).

2. C. 15 (Bruns, I, 84 = C. 6, qu. 4, c. 5).

3. *Ep.* 12, 1 (*PL.* 20, 676).

4. *Ep.* 10, 5 et 26, 5 (Thiel, 344 et 399 = C. 9, qu. 3, c. 16 et 17).

5. K. Adam, *Causa finita est*, in *Festgabe Ehrhard*, 1922, 1-23.

6. Busek, *Die Gerichtsbarkeit in Strafsachen im röm. Reiche bis Justinian*, *Acta Congressus juridici intern.* I, 1935, 411-479 ; Idem, *Der Prozess der Iudicia*, *ZSSt., kan. Abt.*, 1940, 447-461 ; W. Plöchl, *Gesch. des Kirchenrechts*, I (Wien, 1953), 231-233.

répression dans une société en plein développement et souvent incertaine de ses positions doctrinales, le font apparaître sous un jour nouveau.

On envisagera successivement l'organisation de la répression, l'infraction et la responsabilité pénale, les peines, le droit d'asile.

I. — Organisation de la justice pénale.

I. — *Légitimité de la répression.* — Quelle attitude observer envers ceux qui font le mal ? A plusieurs reprises saint Augustin envisage en moraliste les diverses solutions. Rendre le bien pour le mal ; ne pas rendre le mal pour le mal. Tous deux sont bien. Le premier est meilleur. Rendre le mal pour le mal ? Solution médiocre. La loi du talion était la mesure de la vengeance dans l'ancienne loi. Ce n'est cependant que la « justice des injustes », non que la vengeance soit injuste, mais parce que le goût de la vengeance est condamnable [1].

Mais dans la vie sociale, le devoir de l'innocent n'est pas de supporter le mal et de le laisser s'aggraver. La répression s'impose [2]. Si elle ramène le coupable dans la voie droite, elle est œuvre de charité [3].

La querelle donatiste posait aux Africains de façon urgente la question des relations avec les hérétiques, l'attitude envers « les mauvais », la légitimité des contraintes répressives. La pensée augustinienne sur ces points s'exprime en particulier dans les sermons 88 (ch. 18-21) et 164 (ch. 7, n° 11) [4]. Nuancée, elle oscille entre deux attitudes : éviter les relations avec les hérétiques et laisser ceux qui détiennent le pouvoir de juger les exclure par l'excommunication, ou conserver avec eux un contact, qui permettra d'agir sur leur conscience et de les ramener à la vraie foi.

Aussi le jugement, la sentence, la peine sont-ils légitimes. Mais ce doit être la tâche du juge, non de chaque fidèle [5]. Une

1. *Enn. in Psalm.* 108, 4 (*Corpus Christ.*, 40, 1586 = C. 23, qu. 3, c. 1).
2. *Civ. Dei*, 19, 16 = C. 23, qu. 5, c. 37.
3. *Contra Faustum*, XXII, ch. 19 (*CSEL.* 25, 1, 680 = C. 23, qu. 4, c. 44); *De sermone Domini in monte*, I, ch. 20, n. 63 (*PL.* 34, 1261 = C. 23, qu. 4, c. 51).
4. *PL.* 38, 549-552 et 900. Cf. C. 23, qu. 4, c. 1 ; 4 ; 8 ; 9 ; 11. Voir aussi le sermon 351, n. 10, *infra*, n. 5 et *Ep.* 100, n. 1 (*CSEL.* 34, 536 et C. 23, qu. 5, c. 3).
5. *Sermo* 351, *de utilitate poenitentiae*, n. 10 (*PL.* 39, 1545, l'authenticité de ce sermon est douteuse, cf. *Clavis Patrum*, n. 284), dont plusieurs passages figurent au Décret, C. 1, qu. 1, c. 13 ; C. 2, qu. 7, c. 27 ; C. 11, qu. 3, c. 75 ; D. 1, *de poen.*, c. 63 ; 81 ; 85 ; D. 4, *de cons.*, c. 96.

organisation juridictionnelle disciplinaire et répressive est nécessaire.

Si le principe en est admis, reste à en déterminer le bénéficiaire : la juridiction séculière ou des tribunaux ecclésiastiques ?

Rôle des instances séculières. — La compétence séculière n'est pas totalement écartée. Les empereurs l'offraient et l'Eglise l'avait elle-même sollicitée (lorsque Cécilien s'adressa à Constantin). Les empereurs font juger les évêques criminels par de hautes instances, leur conférant à cet égard les privilèges des clarissimes [1]. Saint Basile reconnaît la compétence laïque à l'égard de l'évêque Grégoire de Nysse, arrêté sous prétexte de détournement de fonds [2]. Le procès criminel intenté par Isaac à Damase fut porté devant le préfet, puis passa à l'empereur par *relatio* [3]. Celui-ci fut à plusieurs reprises saisi d'affaires criminelles concernant des clercs. En 338, les fils de Constantin sont saisis d'une plainte contre Athanase, à la suite de troubles qu'il aurait provoqués à Alexandrie [4]. Mais les partisans de l'évêque et Athanase lui-même protestent contre ce qu'ils tiennent pour une violation des usages. Plus tard (402) des moines égyptiens porteront devant Arcadius un procès dirigé contre l'évêque Théophile d'Alexandrie, à la suite de la diffusion de libelles infamants, dont ils avaient été les victimes. L'empereur refusera d'ailleurs de juger et désignera pour connaître de l'affaire un tribunal épiscopal, présidé par l'évêque de Constantinople. Théophile n'acceptera pas davantage la compétence d'un tribunal qui, selon lui, n'est qu'une création de l'arbitraire du prince [5].

L'Eglise de son côté frappait les clercs qui préféraient (au civil ou au criminel) la compétence séculière. Le concile de Carthage de 397 (c. 9) prive de son office le clerc qui s'est laissé accuser devant un tribunal laïc et cela alors même que ce tribunal aurait reconnu son innocence [6]. Ainsi se précisait progressivement la doctrine de l'incompétence des instances séculières, même les plus hautes, pour connaître des causes criminelles des clercs. Ici

1. A. Piganiol, *L'Empire chrétien*, 368-369.
2. *Ep.* 225, cf. Giet, *Les idées et l'action sociale de saint Basile*, 395-397 ; cf. également l'*Ep.* 286, à propos d'un vol commis dans une église.
3. Caspar, *Kl. Beiträge z. ält. Papstgeschichte*, V, *Z. K.G.*, 1928, 178 et s. ; A. Steinwenter, *ZSSt.*, *kan. Abt.*, 1934, 34.
4. Caspar, *Gesch. des Papsttums*, I, 140-141.
5. Sur cette affaire, cf. P. Batiffol, *Le Siège apostolique*, 290 et s.
6. Bruns, I, 124, repris dans le *Codex ecc. afr.*, c. 15 (*ibid.*, 162) = C. 11, qu. 1, c. 43.

encore, Gélase, lors du schisme acacien, en formulera le principe avec netteté et éclat [1].

Développement des instances répressives ecclésiastiques. — Chef responsable de sa communauté, l'évêque constitue de plein droit la juridiction chargée de réprimer les fautes. Manquement à la discipline, déviations doctrinales relèvent de celui qui représente l'autorité et le magistère. Mais un tel régime, approprié aux petites communautés de l'Eglise primitive, devenait au IVe siècle insuffisant. Le développement de l'organisation ecclésiastique faisait apparaître la possibilité d'autres instances. La vie de l'Eglise révélait la nécessité de tribunaux pour juger les évêques. Un régime plus complexe s'élabore peu à peu.

Il ne parvint pas cependant à une ordonnance régulière et uniforme. Les canons conciliaires, dans une moindre mesure les décrétales, trahissent des variétés régionales.

La juridiction pénale n'est pas confiée à des tribunaux spéciaux. L'*episcopalis audientia*, le métropolitain, le primat [2], le pape [3], plus souvent un concile [4] exercent la répression. Juridiction disciplinaire et juridiction pénale sont souvent confondues. Parfois le procès commencé devant les instances ecclésiastiques, qui sanctionnent la faute, est repris devant la juridiction impériale [5]. Les principes de la hiérarchie viennent de leur côté troubler l'ordre normal des compétences. Le métropolitain peut évoquer l'affaire engagée devant un évêque de sa province, sans attendre le jugement de l'instance inférieure. C'est ainsi que l'intervention d'Ambroise dans l'affaire d'Indicia n'a pas d'autre justification que son rang hiérarchique supérieur à celui de l'évêque de Vérone [6].

La législation reste insuffisante et imparfaite [7]. L'événement garde un rôle souvent décisif, provoquant la création d'une instance, fixant sa compétence.

Le rôle des conciles comme instances répressives est parti-

1. Par exemple, *Ep.* 27, 8 et 9 (THIEL, 430-431).
2. Concile de Carthage de 397, c. 7 (BRUNS, I, 123).
3. Cf. par exemple le jugement de Caelestius par Zosime, *Ep.* 2 (*PL.* 20, 649 et s.).
4. Ou une assemblée de quelques évêques, *supra*, 238, n. 4.
5. Exemples dans A. STEINWENTER, *op. cit.*, *ZSSt.*, *kan. Abt.*, 1934, 33.
6. On discute pour savoir s'il y eut appel (A. STEINWENTER) ou évocation (MARTROYE, BUSEK). Cette seconde interprétation paraît plus exacte, car l'évêque de Milan intervint avant que la première sentence n'ait été prononcée et à la suite de plaintes des habitants de Vérone, qui, n'étant pas partie au procès, ne pouvaient être appelants.
7. HINSCHIUS, IV, 747.

culièrement important. L'idée prévaut que seul un groupe d'évêques peut juger l'un des leurs. Les conciles eux-mêmes affirment cette compétence [1]. Mais leur rôle est accru parce que, bien souvent, l'empereur, saisi d'un litige concernant un évêque, préfère réunir un concile plutôt que statuer lui-même. Il confirme la sentence ou renvoie en appel à un autre concile. C'est en matière dogmatique, à une époque où l'hérésie abonde, que les conciles ont été amenés le plus souvent à juger [2].

L'instance conciliaire prise pour juge va du concile local ou régional au concile œcuménique [3].

En même temps qu'ils reconnaissent l'*audientia episcopalis* et qu'ils posent le privilège du for, les empereurs consacrent la compétence criminelle des synodes à l'égard des évêques. En 355, Constance interdit d'accuser un évêque devant un tribunal séculier. Seul un synode d'évêques lui paraît l'instance convenable où pourront librement être exposés et discutés tous les faits reprochés au prélat [4]. Peut-être cette mesure était-elle une sorte de compensation à la pression exercée l'année précédente sur les évêques réunis à Milan [5]. Peut-être aussi la docilité dont le concile avait fait preuve, laissait-elle espérer à l'empereur que les sentences conciliaires n'échapperaient pas à son contrôle. La constitution ne précisait d'ailleurs pas ce qu'il adviendrait si le synode, ayant reconnu la culpabilité de l'évêque, prononçait la déposition. Une procédure séculière deviendrait-elle possible, contre celui qui avait perdu sa dignité ecclésiastique ? Les historiens sont divisés sur ce point [6] et rien ne permet de les départager.

La constitution de Gratien de 376 [7] conserve le principe de la

1. Par exemple, conciles d'Antioche, c. 4, 14, 15 ; de Sardique, c. 3 et 4 ; de Constantinople de 381, c. 6, de Carthage de 390, c. 10 (= C. 15, qu. 7, c. 4 et C.3, qu. 8, c. 2) ; *Stat. ecc. ant.*, c. 25 (Bruns, I, 144 = D. 90, c. 6), etc.

2. Mais ils jugent également des affaires disciplinaires. Le C. 1 du concile de Turin (Bruns, I, 114) offre un exemple très net de sentence judiciaire, où l'on trouve successivement l'exposé des deux thèses adverses, les considérants et le dispositif.

3. Conciles de Nicée pour Arius ; de Tyr (335) pour Athanase ; d'Apulie de 381 contre les ariens (cf. J. R. Palanque, *Saint Ambroise*, 78-97), d'Ephèse de 431 pour Nestorius ; de Chalcédoine de 451 pour Dioscore d'Alexandrie, etc.

4. CTh. 16, 2, 12.

5. *Sic* : Boyd, *The ecclesiastical Edicts of the Theodosian Code*, 92.

6. Cf. Hinschius, IV, 794-795 ; R. Génestal, *Les origines du privilège clérical*, *NRDH.*, 1908, 171 ; Martroye, *Saint Augustin et la compétence ecclésiastique*, 1911, 26-27 ; P. de Francisci, *Episc. Audientia*, *op. cit.*, 57, n. 1 ; Ferrari dalle Spade, *Immunità eccles.*, *op. cit.*, 128-129 : *Scritti giuridici*, III (1956), 230 ; K. Voigt, *Kirche u. Staat von Konstantin d. Gr. bis zum Ende der Karolingerzeit* (Stuttgart, 1936), 18, n. 10.

7. CTh. 16, 2, 23, *supra*, 234.

compétence répressive du synode pour les questions de religion. Mais elle est à la fois plus généreuse et plus restrictive que celle de 355. En effet le texte ne spécifie nullement que cette compétence soit limitée au procès des évêques. L'*Interpretatio* l'appliquera même expressément aux clercs en général. Etant donné la nature de l'*Interpretatio* on peut supposer que telle était la pratique au moins en Gaule vers la seconde moitié du v[e] siècle. Par contre Gratien réserve les affaires criminelles aux tribunaux séculiers. Seuls les « petits délits » restent de la compétence ecclésiastique.

La compétence de l'Église à l'égard des clercs en général en matière pénale est confirmée par Honorius [1]. Celui-ci pose le principe de la compétence épiscopale. Mais la portée du texte reste incertaine. D'abord quant à l'étendue de la compétence ecclésiastique. Le texte prévoit en effet que le clerc sera traduit devant l'évêque *si quidem alibi non oportet*. On a vu là une réserve et l'on en a conclu que certaines affaires, peut-être les plus graves, relèveraient des tribunaux séculiers [2]. Ce serait un régime analogue à celui qu'établissait la constitution de 376.

On ne saurait cependant soutenir que, comme en 376, seul les des infractions peu importantes aient été laissées aux tribunaux ecclésiastiques. La constitution d'Honorius les autorise à déposer un clerc coupable. Une telle sanction suppose un manquement grave. Quant à la formule restrictive, elle n'implique nullement une limitation de compétence de la juridiction ecclésiastique dans son ensemble. Le texte envisage des délinquants de rangs très divers : de l'évêque au clerc mineur. On a vu que les évêques ne pouvaient relever que d'une juridiction supérieure à eux soit par le nombre (concile) soit par la dignité (métropolitain ou pape). Il était donc normal, après avoir fait mention de l'évêque comme juge, d'évoquer les autres instances ecclésiastiques (*si quidem alibi non oportet*).

L'autre incertitude que provoque ce texte concerne la situation du clerc déposé par l'instance ecclésiastique. Peut-il être traduit devant le juge séculier et condamné à une peine, dont la déposition n'aurait été que la condition préalable ? On l'a soutenu [3]. Mais il faut reconnaître que le texte ne permet pas de prendre parti sur ce point.

1. CTh. 16, 2, 41 = Sirmond 15 (412).
2. *Sic*, Löning, Martroye, et, après eux, mais dans un sens différent, Ferrari dalle Spade, *op. cit.*, 130 ; *contra*, Génestal.
3. K. Voigt, *op. cit.*, 20.

La constitution de Valentinien III qui rétablit les privilèges de l'Eglise, supprimés par le tyran Jean[1], étendit-elle la compétence criminelle des juridictions ecclésiastiques ? Bien que l'affirmative ait été soutenue[2], il ne semble pas que ce texte ait voulu dépasser la situation existante à la mort d'Honorius.

II. — *La procédure pénale.* — Pas plus que la procédure civile la procédure pénale n'a fait à notre époque l'objet d'une réglementation législative complète[3]. Certaines questions (les conditions de l'accusation en particulier) reviennent souvent dans les décisions conciliaires. Sur d'autres points, toute information fait défaut aussi bien dans les sources narratives que dans la législation.

Sources d'inspiration. — L'Ecriture offrait peu de textes précis et ne permettait que de poser des principes très généraux sur la répression, sa nécessité, ses fins et ses limites[4].

C'est l'exemple laïc, qui, dans ce domaine de technique juridique, devait fournir l'essentiel. La procédure pénale du Bas-Empire n'est malheureusement pas connue dans ses détails[5]. Cette déficience accroît notre ignorance du procès canonique. On a pu cependant conclure d'une étude approfondie de textes trop rares que le procès accusatoire romain fut repris dans ses fondements essentiels, certainement pour la procédure devant le concile, mais probablement aussi pour celle devant l'évêque. A l'image du droit séculier, le droit de l'Eglise fit de l'accusation privée, de la citation administrative, de l'obligation pour l'accusateur de fournir ses preuves, de la conduite du procès selon des formes administratives, de la procédure de contumace, les piliers de sa procédure pénale. Pour le reste, pour la marche de l'instance, il a simplifié la procédure romaine[6].

1. CTh. 16, 2, 47 et Sirmond, 6, *supra*, 243.
2. Par Ferrari dalle Spade, *op. cit.*, 131 ; *Scritti giuridici*, III (1956), 232-233.
3. Cette législation est presqu'exclusivement conciliaire. Les décrétales sont à peu près muettes sur cette question. Mais quelques textes littéraires complètent notre information, cf. Martroye, *Procédure en revendication d'objets volés d'après saint Augustin* (*Bull. Soc. nat. des Antiquaires de France*, 1918).
4. L'appel aux « *ecclesiasticis regulis, id est Novi et Veteris Testamenti testimoniis* » se rencontre cependant lorsqu'il s'agit d'organiser la procédure pénale et elles sont alors opposées au « *ius publicum* » (cf. la déclaration du notaire Marcellinus au colloque de Carthage avec les donatistes, Mansi, IV, 70). Mais comme l'a fait observer A. Steinwenter en citant ce texte, ce que pouvait offrir l'Ecriture en dispositions précises était peu de choses (*ZSSt., Kan. Abt.*, 1934, 17-18).
5. Wlassak, *Anklage u. Streitbefestigung im Kriminalrecht der Römer*, *Sitzungsberichte der Ak. der Wissensch. in Wien*, 184, 1 (1917).
6. A. Steinwenter, *ZSSt., Kan. Abt.*, 1934, 115.

Sans doute peut-on constater certaines différences entre procédure séculière et procédure ecclésiastique. Le procès ecclésiastique n'est pas introduit par la *delatio* du juge, dont parle le Code Théodosien, mais par un libelle d'accusation souscrit par l'accusateur. La pratique romaine accordait déjà un rôle important au libelle de l'accusateur. En pratique les deux procédures n'étaient donc pas tellement différentes. De même, si le procès canonique ignore la phase préparatoire qu'ouvrait la première *postulatio* du demandeur et qui se terminait par la *nominis receptio* du juge, c'est qu'ici encore il suit la pratique plus que les principes de la procédure séculière. Enfin à la différence du procès séculier, le procès canonique ignore la prestation de caution par l'accusateur [1].

L'influence séculière devait être d'autant plus forte que, reconnaissant la juridiction répressive de l'Eglise, les empereurs se tinrent pour autorisés à la réglementer [2]. Leurs constitutions ne pouvaient que s'inspirer de la procédure suivie devant les instances séculières.

Mise en jeu de la répression. — La sanction de la faute n'exige pas nécessairement une procédure. Sa notoriété, l'aveu du coupable suffisent à faire prononcer des peines religieuses qui marquent l'indignité ou excluent de la communauté (déposition de clerc, excommunication) [3].

Lorsqu'il y a procès, celui-ci est engagé soit par un accusateur soit par une procédure d'office. Le premier mode, qui répond aux traditions romaines, était sans doute le plus fréquent. C'est en tous cas celui que les conciles envisagent le plus souvent. On a cependant des exemples de procédures engagées d'office par l'évêque à la suite d'une enquête [4].

D'abord orale, l'accusation devient, sous l'influence de la

1. *Ibid.*, 110-113.

2. Cf. CTh. 16, 2, 23 ; 16, 2, 41 = Sirmond 15. Les textes font allusion aux « *kanones kai nomoi* », « *publicas leges* » : « *leges saeculi* ». Par contre on ne trouve aucune référence au droit hébraïque.

3. La sanction après aveu ou pour faute notoire est envisagée par Augustin, *Sermo* 351, n. 10 et *Sermo* 82, n. 10 (*PL.* 39, 1547 et 38, 510), dont des fragments sont au Décret, C. 2, qu. 1, c. 18 et 19. Ces textes sont aux frontières du for externe et du for interne et la distinction nette des deux fors n'est pas possible à notre époque. Les difficultés que cela entraîne apparaissent par exemple dans le cas envisagé au c. 132 du *Codex ecc. afr.* (BRUNS, I, 195) ou dans le c. 8 du concile de Vaison de 442 (BRUNS, II, 129).

4. Augustin, *Ep.* 65 (*CSEL.* 34, 232). Cf. également la poursuite engagée par saint Léon contre les manichéens en 443. Selon BUSEK (*Der Prozess der Indicia*, *ZSSt., Kan. Abt.*, 1940, 452-453), Ambroise et Augustin auraient été plus favorables à la procédure accusatoire.

procédure séculière, écrite. L'accusation écrite apparaît dès 313 dans le procès intenté par les donatistes à Cécilien[1]. Les documents égyptiens du ve siècle distinguent entre l'αἰτίασις ἔγγραφος ou ἄγραφος. Ambroise fera grief à l'évêque de Vérone de s'être contenté dans l'affaire d'*Indicia* d'une accusation orale. L'irrégularité de forme lui paraît assez grave pour que l'on puisse considérer qu'il n'y a pas eu d'accusation[2]. L'ancien fonctionnaire romain, devenu évêque de Milan, tient au respect de formes qu'il avait vu observer devant les tribunaux séculiers. Inspirée par le droit romain la procédure pénale canonique se précise.

Ces libelles écrits, copiés sur ceux du procès séculier, sont connus par les textes littéraires. Quelques-uns sont même parvenus directement[3]. Ils indiquent les chefs d'incrimination et précisent l'accusation[4]. Leur forme est quelque fois moins celle de la dénonciation introductive d'instance (παραγγελία), qui ouvrait le procès criminel séculier, que celle des supplications adressées à l'empereur ou aux hauts fonctionnaires. Rien de surprenant à cela, si l'on songe que l'accusation n'était pas toujours portée devant un simple évêque, mais aussi devant de hautes instances conciliaires, parfois devant un concile œcuménique[5].

Le libelle est souscrit par l'accusateur[6]. Lecture en est faite par son notaire. Il est ensuite remis au président et joint aux pièces du procès[7]. Son acceptation (*suscipere libellum*) implique que le président admet l'accusateur[8].

L'accusateur demande alors au tribunal l'autorisation de citer l'inculpé. Cette citation, à laquelle était parfois jointe une copie du libelle d'accusation, est portée par un membre du tribunal accompagné d'un notaire. Elle fixe le délai de comparution. Il ne semble pas que l'on ait exigé de l'inculpé une caution garantissant sa comparution[9].

Parfois la procédure accusatoire est plus complexe. Avant

1. Augustin, *Ep.* 88, 2 (*CSEL.* 34, 408).
2. Cf. Busek, *op. cit.*, 453-454, citant le texte d'Ambroise.
3. Steinwenter, *ZSSt., Kan. Abt.*, 1934, 37, n. 2, 3, 4.
4. Cf. leur analyse détaillée par Steinwenter, *op. cit.*, 38-40.
5. Steinwenter, *op. cit.*, 111.
6. Cf. celui d'Eusèbe contre Eutychès, Mansi, VI, 654.
7. Cf. ceux dirigés contre Jean Chrysostome au synode du Chêne (403), contre Eutychès au concile de Constantinople de 448, contre Flavien au concile de 449, ceux produits au concile de Chalcédoine en 451 (Mansi. III, 1143 ; VI, 643 ; 639 ; 986 ; 1006).
8. A. Steinwenter, *op. cit.*, 41.
9. Concile de Carthage de 397, c. 7 (Bruns, I, 123), A. Steinwenter, *op. cit.*, 45-46.

de se tourner vers les instances ecclésiastiques, l'accusateur s'adresse à l'empereur par une *supplicatio*. Celle-ci comporte une demande de protection. L'empereur répond par un rescrit confiant l'affaire à un concile (déjà réuni ou à convoquer). Le rescrit confère parfois au concile une sorte de délégation impériale. L'instance s'engage devant le concile par la lecture que fait l'accusateur de sa supplique et parfois du rescrit[1].

L'accusateur. — La prépondérance de la procédure accusatoire, le rôle déterminant qu'y joue l'accusateur, le scandale que ne peut manquer de provoquer une accusation contre un clerc ou même contre un laïc dans une cause qui intéresse la religion, obligent l'Eglise à exiger de l'accusateur certaines garanties et à réprimer sévèrement les accusations non fondées.

Ici encore la législation séculière offrait un guide. Elle aussi avait depuis longtemps fixé les qualités que l'on exigerait de l'accusateur[2]. Et le vice de la délation, tour à tour dénoncé ou encouragé par les empereurs, exigeait un contrôle rigoureux des accusations.

Au cours du IVe siècle, les prescriptions séculières se multiplient pour préciser les qualités de l'accusateur. A l'exemple du droit romain[3], les conciles excluent les femmes, les esclaves, les affranchis de l'inculpé, les gens frappés d'infamie, les histrions et les personnes de vie honteuse. Ils interdisent en outre l'accusation aux hérétiques, excommuniés[4], païens, juifs[5]. Enfin un groupe, parce qu'il ne constitue pas une *persona*, ne saurait se porter accusateur[6]. A l'égard des accusations contre les clercs, le droit canonique se montre plus exigeant. En Afrique[7], en Italie[8], en Gaule[9], en Orient[10], une enquête préalable était faite sur l'accusateur.

1. *Ibid.*, 79-83.
2. Par exemple, Macer, au Digeste, 48, 2, 8.
3. Formellement allégué par le concile de Carthage du 30 mai 419, c. 2, dans le *Codex ecc. afr.*, c. 129 (BRUNS, I, 195 = C. 4, qu. 1, c. 1).
4. Concile de Carthage du 30 mai 419, c. 1 dans le *Codex ecc. afr.*, c. 128 (BRUNS, I, 195).
5. Cf. pour ces diverses exigences, le c. 6 attribué au concile de Constantinople de 381, mais qu'il faut probablement attribuer à celui de 382 (HEFELE-LECLERCQ, *II, 1, 32-35); concile de Carthage de 390, c. 6, de 397, c. 7 (BRUNS, I, 119 et 124); le second texte est au Décret, C. 4, qu. 6, c. 1.*
6. Augustin, *Ep.* 43, 14-15 (*CSEL.* 34, 96-97). Sur cette règle et son origine romaine, cf. A. STEINWENTER, *op. cit.*, 43.
7. Augustin, *Ep.* 43, 14, cité ci-dessus.
8. Gélase, fragment 15 (THIEL, 491).
9. *Stat. ecc. ant.*, c. 96 (BRUNS, II, 150).
10. Concile de Chalcédoine, c. 21 (BRUNS, I, 31 = C. 2, qu. 7, c. 49).

Malgré ces exigences, les accusations abusives n'étaient pas rares[1]. La société laïque en donnait des exemples nombreux. L'acharnement, dont firent preuve les controverses théologiques, les attaques personnelles qui se greffèrent sur les débats dogmatiques, expliquent leur fréquence dans les milieux ecclésiastiques. Pour tenter d'y mettre un frein, et à l'exemple encore du droit séculier, les conciles multiplièrent les menaces contre les accusateurs téméraires. Le concile d'Elvire frappe le délateur d'excommunication de durée variable, pouvant aller jusqu'au refus de la communion au mourant, lorsque son accusation a provoqué la mort ou l'exil de l'innocent[2]. La même sanction menace celui qui ayant accusé un clerc de crime imaginaire ne peut faire la preuve de son allégation[3]. Le concile d'Arles prive de la communion jusqu'au décès celui qui accuse à tort un autre chrétien[4].

Plusieurs textes appliquent à l'accusateur la loi du talion. S'il ne peut prouver ses dires, il encourt la peine à laquelle il avait exposé sa victime[5]. On a voulu voir là une réminiscence de règles hébraïques[6]. Mais le même principe est formulé, à propos des procès criminels contre les clercs par Honorius[7] et rien ne prouve que celui-ci l'ait emprunté à la Bible. Il s'agit bien plutôt d'une solution qui paraissait, aux laïcs comme aux clercs, répondre à l'équité, en exposant les deux adversaires à une peine identique[8].

D'autres dispositions se montrent moins sévères. Celui qui, accusant un clerc de plusieurs crimes, ne peut prouver que l'un d'eux, perd simplement le droit de continuer la poursuite des

1. Le concile de Vaison de 442, c. 7 (BRUNS, II, 129) dénonce celles d'un évêque à l'égard de ses confrères.

2. C. 73 (BRUNS, II, 11 -- C. 5, qu. 6, c. 6). Le texte ne fait pas de distinction selon que l'accusation était ou non fondée. Le seul fait pour un chrétien d'exposer un de ses frères à des sanctions si graves paraît répréhensible.

3. C. 75 (BRUNS, II, 12). Cette disposition se retrouve dans la Collection dite second concile d'Arles, c. 24 (BRUNS. II, 133 = C. 3, qu. 10, c. 2) et sous une forme un peu différente dans les *Stat. ecc. ant.*, c. 55 (BRUNS, I, 146 = D. 46, c. 4).

4. C. 14 (BRUNS, II, 109). Cf. le canon 13 (*ibid.*) qui refuse de condamner sur simple dénonciation et à défaut de preuves écrites ceux que l'on dit avoir failli dans la persécution. Il y a lieu de rapprocher ces dispositions des constitutions de Constantin contre la délation (spécialement CTh. 10, 10, 1 ; 313) encore que rien ne prouve un lien direct entre les deux ordres de mesures. Toutes deux sont simplement inspirées par une égale répugnance à l'égard d'un vice trop fréquent (cf. DE CLERC, *Ossius of Cordoba*, 90 et s.).

5. Par exemple le concile de Turin, c. 4 (BRUNS, II, 115) ; autres exemples dans A. STEINWENTER, *op. cit.*, 77.

6. Deut. 19, 18-19. En ce sens, Wilanowski.

7. CTh. 16, 2, 41 = Sirmond 15 (412).

8. En ce sens A. STEINWENTER, *op. cit.*, 77-79.

autres[1]. Théodose II menace de peines pécuniaires l'accusateur d'un clerc qui ne peut prouver ses allégations[2].

Les sanctions séculières l'emportent ainsi peu à peu sur les peines religieuses, dont les conciles du début du IVe siècle menaçaient les accusations téméraires.

Détermination du tribunal compétent. — Les principes de compétence territoriale qui dominent l'ensemble des fonctions épiscopales s'appliquent en matière répressive aussi bien qu'en matière civile[3]. Encore reste-t-il à préciser quel lieu sera pris en considération : résidence de l'inculpé, de la victime, ou lieu de l'infraction ? La question n'est pas clairement résolue. L'élément décisif semble avoir été la facilité de l'information. Compétence est attribuée au tribunal du lieu de l'infraction, où l'on pourra trouver à la fois des accusateurs et des témoins[4].

Le plus souvent d'ailleurs le procès pénal est porté devant un concile. Les évêques qui le composent représentent une vaste circonscription, couvrant souvent à la fois le domicile des parties et des témoins et le lieu de l'infraction. Le concile recevait compétence de l'empereur, qui lorsque l'affaire était particulièrement grave dirigeait la réunion. La question de compétence territoriale ne se posait guère[5]. On comprend qu'elle n'ait pas inquiété le législateur.

Le droit de récuser un juge suspect de partialité appartenait sans doute à l'inculpé. Les conciles orientaux en offrent des exemples. Là encore, plutôt qu'une influence des doctrines talmudiques, il faut voir un reflet des usages romains. Moins d'ailleurs de ceux suivis au tribunal du gouverneur que dans les instances collégiales, en particulier au Sénat, dans les curies municipales ou les tribunaux de récupérateurs[6].

Comparution des parties. — La présence des deux parties s'impose. L'accusateur joue un rôle essentiel. Sa défaillance

1. Concile de Carthage de 419, c. 3 dans le *Codex eccl. afr.*, c. 130 (BRUNS, I, 195 = C. 3, qu. 10, c. 1). Contre une influence juive, soutenue par WILANOWSKI, cf. A. STEINWENTER, *op. cit.*, 43, n. 1, qui montre que ce n'est que l'application de l'exclusion qui frappe le *calumniator* en droit romain.
2. HAENEL, *Corpus Legum*, n° 1183 (ann. 430), p. 241.
3. CTh. 16, 2, 23 (376) ; cf. *supra*, 239.
4. Sozomène, *H.E.*, VI, ch. 7 (*PG.* 67, 1312).
5. Toutefois l'éloignement du juge est parfois allégué pour refuser sa compétence (*supra*, 239, n. 2).
6. Sic, A. STEINWENTER, *op. cit.*, 49-51, après BATIFFOL, *Bull. anc. litt. et arch. chrét.*, III (1913), 1 et s.

serait l'aveu d'une poursuite calomnieuse. En droit romain, le sénatus consulte Turpillien punissait l'accusateur qui ne soutenait pas la poursuite qu'il avait déclenchée. Seul un motif sérieux excuse son absence[1]. Le concile d'Hippone de 393[2] adopte une solution analogue. Sauf excuse valable, l'accusateur défaillant sera excommunié[3].

Si le défaut de l'accusateur n'était pas très à craindre, la comparution de l'inculpé pouvait être difficile à assurer. A plusieurs reprises l'autorité publique dut intervenir, parfois sollicitée, parfois spontanément[4]. Le concile de Rome de 378 l'avait demandée dans des cas spéciaux. Mais on sait que ce texte resta sans grand effet[5].

En Afrique, des délais successifs étaient accordés à l'évêque pour comparaître devant le concile. Un retard injustifié l'exposait à l'excommunication et sa non-comparution était tenue pour un aveu et entraînait sa condamnation[6]. Le concile de Tolède de 400 prévoyait en Espagne un régime analogue à l'encontre des *potentes* exploitant les clercs, les pauvres, les religieux[7].

Marche du procès. — Elle suit largement l'exemple romain. On a même cru trouver dans la constitution de Gratien une référence formelle à la procédure romaine : « *qui mos est causarum civilium, idem in negotiis ecclesiasticis obtinendus est* »[8]. On serait en présence d'une disposition séculière étendant d'un trait toute la procédure pénale romaine au procès canonique. Peut-être hésitera-t-on à attribuer une portée si grave à une brève formule. Il semble plus vraisemblable de la tenir pour un rapprochement entre deux systèmes juridiques sur le point très spécial qui fait l'objet de la suite du texte, la détermination du tribunal territorialement compétent[9].

Mais, alors même qu'elle ne résulterait pas d'une disposition législative, l'inspiration séculière n'en est pas moins certaine.

L'affaire commence par l'appel de la cause et la constatation

1. CJ. 9, 2, 4.
2. C. 7 (Bruns, I, 137), repris par les concile de Carthage de 397, c. 7 (*ibid.*, 124).
3. C'est ce qui arriva dans le procès d'Ibas en 448 (Mansi, VII, 213).
4. Des exemples célèbres sont réunis par A. Steinwenter, *op. cit.*, 67, n. 2.
5. *Supra*, 241.
6. Concile d'Hippone de 393, c. 6 et 7 et de Carthage de 397, c. 7 (Bruns, I, 136-137 et 123-124 = C. 4, qu. 5, c. 1).
7. C. 11 (Bruns, I, 205).
8. CTh. 16, 2, 23. Cette interprétation est celle de Löning, I, 390 et 420 et de Martroye, *op. cit.*, *Mél. Fournier*, 506.
9. En ce sens A. Steinwenter, *op. cit.*, 25 et 33.

de la présence des parties. L'accusateur expose sa requête ou la fait connaître en demandant qu'on lise son libelle. Il lui appartient de fournir ses preuves, sous peine d'encourir les sanctions pour accusation téméraire.

L'inculpé engage alors sa défense, soit au fond, soit en invoquant des exceptions, l'incompétence du juge, ou sa récusation.

Le rôle du juge (*cognitio*) est très large. Le juge dispose d'une grande liberté. Il préside au procès, dirige la discussion, fait comparaître les témoins, contrôle les preuves. Si la procédure reste accusatoire par sa mise en œuvre, elle prend au cours du procès un caractère inquisitorial, qui ira sans cesse croissant. L'*officium judicis*, dans les tribunaux ecclésiastiques comme devant les instances laïques, passe au premier plan[1].

Le caractère conciliateur, que ne perd jamais l'instance ecclésiastique, réapparaît dans la possibilité d'arrêter le procès, quel que soit l'état de la procédure par une transaction en cours d'instance. Il est cependant évident que l'accusateur ne peut ainsi abandonner la poursuite que lorsque celle-ci était engagée dans son intérêt exclusif. Si l'affaire met en cause la foi, la discipline, ou même les intérêts de l'Eglise, l'accusateur qui a pris leur défense ne peut composer. Le juge, le plus souvent un concile, aurait d'ailleurs en général à décider de l'opportunité de cette transaction. Il pourra s'y opposer, si elle paraît préjudiciable aux intérêts spirituels ou matériels de l'Eglise[2].

Les preuves[3]. — Si le droit romain n'offrait pas une doctrine complète de la preuve, il connaissait une variété de modes de preuves, dont les tribunaux ecclésiastiques surent faire usage, avec cependant des nuances qui donnent dès cette époque à la preuve canonique son originalité.

La torture, appliquée sous certaines conditions par le droit séculier, est interdite aux juges d'Eglise. Docteur et moraliste, Augustin en dit le scandale et l'insuffisance. Elle porte atteinte à la personne humaine ; elle est injuste, car l'innocent est exposé à la souffrance ; illogique, puisqu'imposée à l'inculpé, elle punit avant que la faute n'ait été établie ; illusoire, car l'aveu extorqué par la douleur n'est pas probant[4].

Mais l'Eglise admet l'aveu, l'écrit, le témoignage, le serment purgatoire.

1. *Ibid.*, 47-53.
2. *Ibid.*, 62-65.
3. *Ibid.*, 54-62.
4. *Civ. Dei*, 19, 6 ; cf. *Ep.* 133, 2 ; 153, 20 (*CSEL.* 44, 82 et 419).

A propos du témoignage, Ambroise note des particularités des usages canoniques. S'appuyant sur le Deutéronome (19, 15), l'Evangile (Matth., 18, 16) et saint Paul (II Corint., 13, 1), ils exigent au moins deux ou trois témoins[1]. Le droit romain lui-même ne se contentait pas toujours d'un seul témoignage[2]. Les témoins doivent répondre à certaines exigences de moralité. On ne les astreint pas à prêter serment. Mais le faux témoignage est un crime. Le concile d'Elvire le punit d'excommunication temporaire[3].

Le serment purgatoire était en principe inconnu du droit romain. On a supposé que la pratique ecclésiastique l'avait emprunté aux usages germaniques[4]. Mais l'Orient l'a également connu[5].

La sentence. — Non seulement l'inculpé doit être présent pendant le procès afin de pouvoir se défendre, mais son absence au prononcé de la sentence peut être un motif d'attaquer cette dernière[6].

Le caractère habituellement collégial des juridictions répressives posait un problème que les textes ne résolvent pas de façon claire. L'unanimité était-elle exigée ou suffisait-il d'une majorité pour emporter condamnation ? Le concile d'Antioche envisage successivement le cas de division du tribunal et celui de son unanimité en faveur de la condamnation[7]. Dans la première hypothèse, il prescrit de faire appel à des évêques voisins pour « éclairer le débat ». Cette mesure n'est pas prévue seu-

1. Ambroise, *Ep.* 5, 2 (*PL.* 16, 892) ; Jérôme, *Ep.* 27, 3 (*PL.* 22, 432) à propos d'accusation contre les clercs.

2. A. Steinwenter, *op. cit.*, 55, qui cite D. 48, 18, 20 (Paul) ; C.J. 4, 20, 4 (284).

3. C. 74 (Bruns, II, 11). La durée est de 2 ans si le *falsus testis* a pu prouver ses dires, de 5 au cas contraire. On ne voit pas comment on peut qualifier de faux témoignage une allégation qui est reconnue fondée et qui aboutit à la condamnation de l'inculpé. Leclercq (I, 2, 260) entend par *falsus testis*, le délateur, dont il a été question au c. 73. Mais ce dernier texte fixe à cinq ans la durée de l'excommunication prononcée contre le délateur d'une infraction peu grave. Ici le *falsus testis* est excommunié pour deux ans. Il s'agit donc d'autre chose. D'autre part, les deux canons distinguent bien *delator* et *falsus testis* .Il faut conclure à une mauvaise rédaction du texte, dont le sens exact ne peut plus être retrouvé.

4. Hinschius, IV, 773, 840.

5. On le rencontre en droit grec, dans l'Egypte ptolémaïque et romaine, dans les usages mosaïques, coptes, araméens (A. Steinwenter, *op. cit.*, 59). Cf. pour son emploi dans l'Eglise orientale. le brigandage d'Ephèse, le cas d'Ibas de Tyr en 448-449, le *Pap. Lips.* 43, du IVe siècle ou d'autres exemples réunis par E. Seidl, *Das Eid*, II, 94-95.

6. Cf. la critique formulée par Jules I à l'égard de la condamnation d'Athanase par le concile de Tyr (sur cette affaire voir Caspar, *Geschichte des Papsttums* I, 148).

7. C. 14 et 15 (Bruns, 1, 84 = C. 6, qu. 4, c. 1 et 5).

lement au cas de partage des voix, mais dès que deux opinions divergentes se sont manifestées dans l'assemblée. L'intervention de juges complémentaires a donc moins pour objet de permettre la formation d'une majorité que de rallier les opposants. L'insuffisance de la doctrine romaine de la représentation, l'absence de toute organisation régulière des assemblées conciliaires ne permettaient pas l'admission du principe majoritaire. On veut une unanimité, au moins formelle, qui se manifeste par les acclamations des évêques, comparables à celles des sénateurs romains et sans doute des décurions municipaux. Lorsque la sentence ralliait cette unanimité, le concile d'Antioche n'autorise pas l'appel (c. 15).

La sentence ainsi approuvée était rédigée par écrit, souscrite par le président et parfois par les membres de l'assemblée, puis lue publiquement par un notaire.

La sentence injuste. — Cette question tient une assez grande place dans les textes de notre époque. Non seulement dans ceux des moralistes, soulignant les limites et les défaillances de la justice des hommes, mais aussi dans la législation conciliaire, qui répond à des préoccupations de pratique immédiate. On peut supposer que le fait était assez fréquent.

Le concile de Nicée recommandait déjà de vérifier si les sentences d'excommunication n'avaient pas été inspirées à l'évêque par l'étroitesse d'esprit, le goût de la contradiction ou la haine. Il organisait pour cela un recours au concile[1]. Le concile de Sardique[2] autorise également le recours contre des sentences épiscopales dictées par la colère ou la hâte. En Gaule, les *Statuta ecclesiae antiqua* tiennent pour nulle la sentence épiscopale injuste et donnent à celui qui en fut victime un recours devant le synode[3].

Plus que la sentence rendue par l'évêque au for externe, les Pères se préoccupent des sanctions religieuses (excommunication, anathème) injustifiées. Ils s'accordent à reconnaître qu'elles restent sans effet au for interne. Ce sont les auteurs de ces mesures injustes qui par leur acte s'excluent de la communauté[4].

1. C. 5 (Bruns, I, 15) ; cf. concile d'Antioche c. 20 (*ibid.*, 85 — D. 18, c. 4). Voir un exemple d'excommunication hâtive dans Augustin, *Ep.* 250 (*CSEL.* 57, 593).
2. C. 14 (grec) et 17 (latin) (Bruns, I, 102-103).
3. C. 28 et 66 (Bruns, I, 141 et 147 = C. 11, qu. 3, c. 35 et 30).
4. *Ep.* 78, 4 (*CSEL.* 34, 337 = C. 11, qu. 3, c. 50) et les fragments *ad Classicianum* et *de bapt.*, Livre III, n. 23 (*CSEL.* 51, 214), réunis C. 11, qu. 3, c. 87.

Les voies de recours. — La sentence s'impose à celui qui en a fait l'objet [1]. Mais elle n'écarte pas la possibilité de tout recours. Au principe de l'autorité de la chose jugée s'oppose en effet celui de l'égale autorité des instances conciliaires, qui, le plus souvent, constituent la juridiction répressive. Ce qu'a décidé un concile mal informé ou partial peut être réformé par un autre concile [2].

Si la papauté ne fut pas la première à remettre en question des condamnations conciliaires [3], elle en donna cependant des exemples qui ne seront pas sans danger. Le concile réuni par Jules I pour réviser les sentences du concile de Tyr provoqua les protestations des Eusébiens qui alléguaient l'autorité de la chose jugée [4]. Plus tard, le pape Libère s'élevant contre la condamnation d'Athanase par le concile d'Arles de 353, demandera à l'empereur la réunion d'un nouveau concile pour reprendre l'affaire [5]. Mais ce concile, réuni à Milan en 355, jugera sous la menace et ne se montrera pas plus favorable à Athanase. Le Bréviaire d'Hippone (c. 10) et le concile de Carthage de 397 (c. 10) autorisent l'appel à d'autres juges ecclésiastiques de plus d'autorité. Mais si les juges de première instance ont été choisis par les parties, celles-ci se retirent par là-même toute possibilité d'attaquer leur sentence [6]. Le concile de Carthage du 13 septembre 401 permet au clerc excommunié de faire réviser sa condamnation dans l'année de sa sentence. Passée cette limite le recours ne serait plus recevable [7]. Les *Statuta ecclesiae antiqua* précisent que le recours contre la sentence épiscopale sera porté au synode [8].

C'est au concile de Sardique que la question de ce recours avait été d'abord nettement posée [9]. Ossius y avait fait part du souci que lui causait le risque de sentences injustes rendues par un évêque à l'égard de ses clercs. Le caractère disciplinaire et

1. Concile de Carthage de 401, c. 2, dans le *Codex eccl. afr.*, c. 62 (Bruns, I, 171 = C. 21, qu. 5, c. 3). L'existence d'un texte pour affirmer pareille évidence laisse supposer les appuis que le clerc condamné pouvait parfois trouver pour éviter la sentence.
2. A. Steinwenter, *Der antike kirchliche Rechtsgang*, *ZSSt., Kan. Abt.*, 1934, 83-86.
3. Le concile d'Arles, voulu par Constantin, reprend la question réglée à Rome l'année précédente.
4. Caspar, *op. cit.*, 147-149.
5. *CSEL.* 65, 89 et s. ; Caspar, *op. cit.*, 170-172.
6. Bruns, I, 137 et 125.
7. Dans *Codex eccl. afr.*, c. 79 (Bruns, I, 175 = C. 11, qu. 3, c. 36) ; cf. Augustin, *Ep.* 65, 2 (*CSEL.* 34, 233).
8. C. 66 (Bruns, I, 147 = C. 11, qu. 3, c. 30).
9. C. 17 (latin) et 14 (grec) (Bruns, I, 102 et 103) ; cf. Hecrodt, *Die Kanones von Sardika*, 97-99.

hiérarchique de ces décisions laissait-il place à un appel ? Quelle instance serait autorisée à contrôler ou même à réformer la décision prise par un évêque dans l'exercice de ses fonctions hiérarchiques, sur un territoire dont il est le chef et dont il a la responsabilité ? Malgré les objections possibles, Ossius propose que le clerc soit autorisé à saisir le métropolitain[1]. L'appel ne sera cependant pas suspensif et tout recours téméraire sera sévèrement réprimandé, car en l'intentant le clerc fait affront à son évêque[2].

Au même concile, Ossius fit également admettre qu'un évêque, condamné et déposé par le jugement des évêques de sa région pourrait saisir l'évêque de Rome[3]. Ce dernier ne statue pas au fond. Mais il peut prescrire un nouvel examen (*renovatio iudicii*) par les évêques de la province voisine du diocèse de l'évêque condamné[4]. Le pape était autorisé à adjoindre à ce tribunal épiscopal des prêtres romains, pour l'y représenter et décider en commun avec les évêques.

Ce renvoi de l'affaire à une autre instance de même degré après annulation par le pape ressemble plus à un recours en cassation qu'à un appel. Mais rien ne laisse supposer que l'annulation de la première sentence n'ait été possible que pour violation du droit. Les causes d'ouverture du recours, étaient plus larges que celles de notre moderne recours en cassation. Le pape est pris comme arbitre suprême. L'allusion à son *auctoritas* (αὐθεντία) montre bien que le fondement de son intervention est la primauté. Il s'agit donc de quelque chose de très différent de l'appel, qu'à la demande du concile de Rome, Gratien admettra à l'encontre des sentences d'un évêque contre un clerc[5].

Au cours du ve siècle, les progrès de la primauté romaine, le rattachement hiérarchique plus effectif de l'épiscopat occidental au siège de Rome généraliseront l'appel au pape. Nous l'envisagerons en traitant de la papauté.

Si l'appel tend à devenir principe général, dont seules les modalités d'application présentent des divergences, une autre voie de

1. La version latine signale « les évêques du voisinage ». HECKRODT, *op. cit.*, 99-108, donne les raisons d'attribuer à la discipline occidentale la juridiction des *vicini episcopi*.

2. Allusion à ce recours, faussement attribuée au concile de Nicée, par suite de la confusion fréquente entre les canons de Nicée et ceux de Sardique, dans le *Codex eccl. afr.*, c. 134 (BRUNS, I, 197).

3. C. 7 (latin) et 5 (grec) (BRUNS, I, 92-93).

4. Sur la possibilité d'un emprunt au système séculier de la *supplicatio* ,E. STEIN, *Byzantinische Zeitschrift*, XXXII (1932), 120.

5. *Supra*.

recours connut auprès des clercs un succès abusif. C'est le recours à l'empereur. Le concile d'Antioche avait déjà été obligé de l'interdire, rappelant que le seul recours ouvert aux clercs était celui devant un concile plus large[1]. La défense fut répétée[2], mais sans grand effet. Les exemples de recours à l'empereur au IVe siècle sont innombrables. Les empereurs ainsi saisis ne se contentèrent pas d'exiler, mais allèrent jusqu'à déposer des évêques[3].

L'exécution de la sentence. — A l'issue du procès comme à son début, le juge ecclésiastique se trouve désarmé. De même qu'il ne disposait d'aucune force pour contraindre à comparaître l'accusé récalcitrant, il n'a pour obliger au respect de sa sentence que la menace d'excommunication. Contre les contempteurs de la loi religieuse, une telle mesure risque de rester sans effet.

On le décèle à travers les dispositions conciliaires. Le concile d'Antioche[4] signale des évêques, des prêtres, des diacres qui, déposés par un concile, n'en persistent pas moins à exercer leurs fonctions. Ne pouvant les exclure de force, l'Eglise se borne à leur refuser à l'avenir toute réintégration ! Ce refus de les reprendre alors que l'on ne peut les chasser montre l'embarras où se trouvent les conciles pour faire observer leurs décisions. La seule exclusion possible, c'est de la part des chrétiens la cessation de tous rapports avec le coupable, l'excommunication[5].

Il était nécessaire de faire appel à l'autorité séculière. Les conciles s'y réfèrent souvent[6]. Les empereurs ont en général accordé leur office. Toutefois ils se sont refusés à le promettre d'une façon générale[7]. Ils se réservaient ainsi la possibilité d'appuyer ou de laisser inefficace les sentences ecclésiastiques, selon qu'elles avaient ou non leur approbation.

1. C. 12 (BRUNS, I, 83 = C. 21, qu. 5, c. 2).
2. Par exemple la fin du c. 6 attribué au concile œcuménique de Constantinople de 381 (BRUNS, I, 21), mais qu'il faut probablement attribuer au concile de Constantinople de 382 (HEFELE-LECLERCQ, II. 1, 19 et s.).
3. Cf. HINSCHIUS, IV, 766, n. 5.
4. C. 4 (BRUNS, I, 82 = C. 11, qu. 3, c. 6).
5. Cf. également les plaintes du concile de 378 (CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, I, 208).
6. Cf. le synode de 378, cité ci-dessus.
7. Une constitution d'Honorius (CTh. 16, 2, 35 = Sirmond, 2 ; 400) se référant à une disposition de Gratien, prévoit dans certains cas l'aide impériale contre des évêques condamnés qui refusent de se soumettre et troublent l'ordre public. Mais c'est ce souci de la paix publique qui fait qu'ici l'empereur prend un engagement de portée générale.

Procès par contumace[1]. — Pour parer à la défaillance des parties, en général de l'inculpé, l'Eglise a organisé une procédure par défaut. Le texte de saint Mathieu (18, 15-17) envisageait déjà le refus d'un chrétien de se soumettre à la conciliation. Mais, quoiqu'on en ait dit, on ne saurait trouver dans un texte aussi général, la base d'une réglementation du procès par contumace. L'exemple des juridictions hébraïques, également suggéré, ne paraît pas plus concluant. C'est une fois de plus dans le procès romain qu'il faut chercher le modèle dont s'inspira l'Eglise[2]. Même nécessité d'une triple citation du défaillant avant que le procès ne s'engage par contumace, car il faut que tout inculpé ait été mis à même de faire valoir sa défense[3]. La troisième citation est faite pour le lendemain, avec menace de la procédure par contumace. Puis la procédure de contumace est demandée par l'accusateur. Le tribunal décide de son admission. Si elle est engagée, l'affaire est examinée au fond. La condamnation ne résultera pas du seul défaut de l'accusé. Mais, comme en droit romain, le refus de comparaître fait souvent présumer que la cause est mauvaise. Il est volontiers tenu pour un aveu de culpabilité[4].

II. — **L'infraction et la responsabilité pénale.**

L'imparfaite distinction du for interne et du for externe, la large compétence des instances ecclésiastiques qui connaissent aussi bien de fautes religieuses que de manquements disciplinaires ou d'infractions de droit commun, peut-être aussi l'imperfection du modèle romain[5] auquel les hommes d'Eglise étaient portés à se référer, expliquent la faiblesse de la législation ou même de la doctrine canonique lorsqu'il s'agit de définir les infractions ou d'en esquisser une classification[6]. Mais, si sur ce point,

1. A. Steinwenter, *Der antike kirchliche Rechtsgang*, *ZSSt.* 1934, *kan Abt.*, 65-75.
2. Cf. la démonstration d'A. Steinwenter, *op. cit.*
3. Bréviaire d'Hippone, 393, c. 7 et concile de Carthage de 397, c. 7 (Bruns, I, 137 et 123. Voir des exemples concrets au concile de Chalcédoine (Mansi, VI, 996 B ; 1036 A ; 1040 B ; voir aussi IV, 1136 B ; 1308 A ; 1312 E ; 1317 B ; VII, 205 B ; 268 B ; 356 C) ou dans le colloque de 411 avec les Donatistes à Carthage. A rapprocher de la constitution de Gordien, CJ. 9. 2, 6 et de D. 48, 1, 10 et 48, 19, 5, interpolés.
4. Boniface aux évêques gaulois, en 419, *Ep.* 3, 2 (*PL.* 20, 758 = C. 3, qu. 9, c. 10).
5. Sur le droit pénal romain au Bas-Empire et les influences chrétiennes, cf. Biondo-Biondi, *Il diritto romano cristiano*, III (Milano, 1954), 413-457.
6. M. Roberti, *Delictum e peccatum nelle fonti romane e cristiane*, *Studi Calisse* (Milano, 1939), I, 159-176.
A. E. W. Hooijbergh, *Peccatum, sin and Guilt in ancient Rome* (Groningen, 1954, 125 p.).

l'étude des textes se révèle décevante, on doit souligner le progrès de l'analyse psychologique pour déterminer la culpabilité. Le moraliste, inhabile aux classifications juridiques, reprend ici l'avantage. Les Pères posent les bases d'une doctrine de la responsabilité, des causes d'excuse, de la complicité, que la théologie morale perfectionnera par la suite et qui fournira les principes essentiels du droit pénal des peuples d'Occident.

L'infraction. — On chercherait en vain sa définition dans les textes canoniques ou patristiques. Et l'on ne saurait davantage en trouver une classification rationnelle. La terminologie — romaine — glisse du religieux au séculier sans que l'on en puisse saisir les contours. Augustin définit le *crimen* par référence au for interne : « *est peccatum grave, accusatione et damnatione dignissimum* »[1]. Et il énumère : « l'homicide, l'adultère, ou quelque fornication immonde, le vol, la fraude, le sacrilège et d'autres fautes du même genre ». On verra, à propos de la pénitence, que la classification des péchés n'est pas plus satisfaisante.

Le concile d'Elvire tient l'idôlatrie pour « crime capital »[2]. Les conciles africains[3] ou espagnols[4] à la fin du IVe siècle, la papauté au Ve[5], semblent entendre par *crimen* la faute grave qui exige pénitence publique.

D'après les infractions les plus souvent signalées par les textes juridiques on peut supposer que l'Eglise se souciait principalement de trois ordres de manquement : les délits contre la foi (paganisme, judaïsme, hérésie, apostasie, superstition), ceux contre les mœurs (inceste, adultère, fornication, rapt)[6], l'atteinte à la vie (suicide[7], homicide)[8].

Mais d'autres délits sont également réprimés : simonie[9], vol[10], délation ou faux témoignage[11], etc.[12]. Souvent les Pères ou les

1. *Tract. in Johann. Evang.* 41, 9 (*Corpus Christ.*, 36, 362 = D. 81, c. 1).
2. C. 1 (Bruns, II, 2 = C. 23, qu. 4, c. 19).
3. Brév. d'Hippone, c. 30 et concile de Carthage de 397, c. 32 (Bruns, I, 138 et 127).
4. Concile de Tolède de 400, c. 2 (Bruns, I, 204).
5. Léon, *Ep.* à Rusticus, 167, ch. 2 (*PL.* 54, 1203 = D. 50, c. 67).
6. Gélase, Fragment 47 (Thiel, 508 = C. 27, qu. 2, c. 49 et C. 36, qu. 1, c. 2) qui renvoit au droit impérial pour la définition.
7. Augustin, *Contra litt. Petil.*, II, 49 (*PL.* 43, 299 = C. 23, qu. 5, c. 10).
8. Augustin, *Civ. Dei*, 1, 17 ; 20 ; 26 (cf. C. 23, qu. 5, c. 9, pr. § § 1-5) ; concile de Tours de 460, c. 7, de Vannes de 465, c. 1 (Bruns, II, 141, 143).
9. *Supra*, 108.
10. Jérôme, *Comm. in Ep. ad Titum* (*PL.* 26, 585 = C. 14, qu. 6, c. 4) ; Augustin, *Tract. in Johann. Evang.* 50, n. 10 (*Corpus Christ.*, 36, 437 = C. 23, qu. 4, c. 3) ; *Sermo*, 178, 9 (*PL.* 38, 965, cf. C. 14, qu. 5, c. 6).
11. Concile de Vannes, c. 1 (Bruns, II, 143).
12. Cf. Hinschius, IV, 746.

papes renvoient au droit romain pour la définition de l'infraction.

Plus importantes que ces catégories imprécises ou ces énumérations incomplètes, sont les premières ébauches d'une théorie de l'imputabilité et de la responsabilité pénale.

Individualisation de la responsabilité. — Reprenant sur ce point les doctrine du judaïsme[1] aussi bien que celles du droit romain classique, les Pères posent le principe de la responsabilité individuelle. Augustin refuse d'imputer aux enfants les fautes de leurs parents[2]. Dépassant le seul cas des rapports entre parents et enfants, il affirme cette individualisation à l'encontre de tout rapport de subordination. La faute du mari ne peut rejaillir sur sa femme, celle du maître sur l'esclave[3].

L'imputabilité. — Dans l'appréciation des circonstances qui ont entouré le fait incriminé, la première place revient à l'examen psychologique de son auteur. Les Pères ont insisté sur deux points : l'intelligence et la volonté.

Saint Augustin affirme : « *nullius crimen maculat nescientem* »[4]. Toutefois l'ignorance ne lui paraît pas toujours suffisante pour écarter toute responsabilité. Elle rend la faute moins grave sans l'excuser totalement[5]. Ailleurs il pose la question : que faut-il entendre par *peccata nolentium* ? Ceux qu'excuse l'ignorance ou ceux qui sont commis sans volonté libre[6] ?

A l'intelligence s'ajoute l'intention[7]. Mais saint Augustin

1. VERDAM, « *On ne fera pas mourir les enfants pour les pères en droit biblique* (*Mélanges de Visscher*, II, 1949, 393-416).

2. *Contra Faustum*, XXII, 64 (*CSEL*. 25, 660 = D. 56, c. 6) ; *de bono conjugali*, XVI, c. 18 (*CSEL*. 41, 211 = D. 56, c. 3) ; *Ep*. 98, 1 (*CSEL*. 34, 520, cf. C. 1, qu. 4, c. 8).

3. *Ep*. 250, c. 1 (*CSEL*. 57, 594 = C. 24, qu. 3, c. 1 et C. 1, qu. 4, c. 10).

4. *Ep*. 93, n. 15 (*CSEL*. 34, 459 = C. 1, qu. 4, c. 1-2) ; cf. *Ep*. 47, 3 (*CSEL*. 34, 132, cf. C. 26, qu. 2, c. 10).

5. *De adulterinis conjugiis*, I, 9 (*CSEL*. 41, 356 = C. 32, qu. 7, c. 10) : *sunt enim peccata ignorantium, quamvis minora quam scientium* ; cf. *de unico Bapt.*, IV, n° 7 et n° 27 (*PL*. 43, 158 = C. 6, qu. 1, c. 21, pr.).

6. *Quest. in Heptateuchum*, L. 4, ch. 24 (*CSEL*. 28, 332 = C. 15, qu. 1, c. 1).

7. On ne peut faire crédit à un apocryphe que le Décret de Gratien (C. 15, qu. 1, c. 13) attribue faussement à Saint Jérôme (cf. également VIOLARDO, *Il pensiero giuridico di san Girolamo*, 226). Ce texte affirme qu'il y aurait là une différence essentielle entre l'appréciation religieuse du péché et l'imputation laïque du délit. Celui qui, pour exercer une juste réprimande, frappe et provoque une mort involontaire serait innocent *quantum ad gratiam*, mais coupable *quantum ad legem*. En réalité le droit pénal romain classique tenait lui aussi compte de l'intention (cf. par exemple les rescrits d'Hadrien cités D. 48, 8, 1, 3 et 48, 8, 14). Le même auteur concluait d'ailleurs fort logiquement que la volonté, sans acte coupable, suffisait à constituer la faute (cf. le texte cité par Gratien, C. 23, qu. 5, c. 10).

pousse plus loin l'analyse. Personne ne pèche pour le seul plaisir de pécher. L'acte coupable est commis en considération de ce qu'il doit procurer. On pourrait donc dire que chaque fois que l'on commet une faute, c'est que l'on y est contraint pour obtenir le résultat souhaité. L'excuse de « non-volonté » risquerait de devenir envahissante. Seul serait véritablement involontaire la faute commise par ignorance. Tel n'est évidemment pas le sens qu'il faut donner à la notion de faute involontaire. Il y a volonté, et responsabilité, dès lors que l'acte est fait librement et en connaissance de cause, alors même que (ce qui est le cas de beaucoup le plus fréquent) il ne serait pas commis à seule fin de commettre une faute, mais pour atteindre un résultat souhaité.

Si la volonté est requise pour qu'il y ait faute, la faute, selon Augustin, peut être d'intention seulement [1]. Solution qui convient au moraliste qui scrute les consciences, mais non au juriste contraint de ne tenir compte que des manifestations extérieures de la volonté [2].

Ayant ainsi précisé ce qu'il faut entendre par volonté et intention, Augustin affirme nettement qu'en leur absence, un fait ne saurait être tenu pour délictueux. Dans le *De civitate Dei*, il développe longuement cette idée à propos des femmes outragées par les Barbares [3].

Si saint Augustin est de ceux qui ont le plus insisté sur l'importance déterminante de l'élément intentionnel, sa doctrine n'est pas isolée. Saint Ambroise [4], saint Jérôme [5] professent la même opinion. L'imputabilité exige la volonté. Elle ne saurait être mise en cause, lorsque l'acte a été commis par imprudence, nécessité, folie [6].

1. *De continentia*, 3 (*CSEL.* 41, 143) ; *Sermo* 17, ch. 4 (*PL.* 38, 126 = D. 1 *de poenit.*, c. 29) ; *De libero arbitrio*, 1, 20 (*CSEL.* 74, 8 = D. 1, *de poenit.*, c. 30) ; *Ep.* 153, n. 17 (*CSEL.* 44, 415-416 = C. 23, qu. 5, c. 19) ; *Ep.* 211, 10 (*CSEL.* 57, 363 = C. 32, qu. 5, c. 12) ; *Enchiridion* c. 18, n. 6 et c. 22, n. 7 (*PL.* 40, 240 et 243 = C. 22, qu. 2, c. 12 et 4, à propos du mensonge). Cf. encore à propos du mensonge, ses nuances, sa gravité plus ou moins grande, *ibid.*, 18 (*PL.* 40, 241 = C. 22, qu. 2, c. 7) ; *Enn. in Psalm.* 5, 7 (*Corpus Christ.* 38, 12 = C. 22, qu. 2, c. 14) ; *Quaest. in Heptateuchum*, 1, 26 et 145 (*CSEL.* 28, 15 et 75 ; cf. C. 22, qu. 2, c. 22 et C. 22, qu. 2, c. 18) ; *contra Faustum*, 22, 33-34 (*CSEL.* 25, 627-628) ; *de mendacio*, ch. 14, n. 25 et ch. 21, n. 42 (*CSEL.* 41, 444 et 463 = C. 22, qu. 2, c. 8).

2. La distinction de l'ancienne Loi et de la Loi du Christ est faite à ce propos par Augustin, *Contra Faustum*, 19, c. 23 (*CSEL.* 25, 1, 521 ; cf. D. 1 *de poenit.*, c. 28). Sur la nécessité du fait délictuel pour le juriste et la différence à cet égard entre le péché et l'infraction pénale, cf. HINSCHIUS, IV, 744-745.

3. L. I, Ch. 16-30, un fragment se trouve au Décret C. 15, qu. 1, c. 8.

4. *De Jacob*, I, 3, 10 (*CSEL.* 32, 2, 10 = C. 15, qu. 1, c. 10).

5. *Comm. in Ep. ad Titum*, ch. 2, v. 3-10 (*PL.* 26, 585 = C. 14, qu. 6, c. 4).

6. Ambroise, *in Exameron*, I, 8, 31 (*CSEL.* 32, 1, 32-33 = C. 15, qu. 1, c. 6) ; *De Cain et Abel*, II, 4, 15 (*ibid.*, 391 = C. 15, qu. 1, c. 11).

L'ivresse, en elle-même condamnable, peut entraîner une atténuation de la responsabilité pénale[1].

A côté de la notion de faute d'intention, la doctrine chrétienne dégage celle de faute d'omission. La passivité, la non-opposition à un mal que l'on aurait pu empêcher sont pour Augustin génératrices de responsabilité pénale (*non immunes a scelere*)[2].

Les faits justificatifs. — Si la culpabilité n'est mise en jeu que lorsque l'acte émane d'une volonté consciente et libre, la pression de forces extérieures excuse parfois ou atténue la responsabilité. Les Pères appliquent ce principe dans des cas concrets, sans tenter de formuler une doctrine d'ensemble. Mais ils posent les principes d'analyses psychologiques, que les théologiens moraux développeront. Témoignage d'une pensée affinée, soucieuse de déterminer le plus exactement la responsabilité de chacun, amorce de développements, dont le droit pénal moderne n'a pas encore vu le terme[3], à ce double titre les premières démarches de la pensée patristique sont dignes d'attention.

Saint Augustin n'admet pas que pour éviter une faute grave on en commette une plus légère[4]. Mais l'ordre du supérieur peut être un fait justificatif. C'est à propos du sang versé que cette question est le plus souvent envisagée. Innocent I, en réponse aux hésitations d'Exupère de Toulouse, lui déclare formellement que le juge qui prescrit la torture ou prononce une condamnation capitale exerce la fonction punitive voulue par Dieu et qu'il tient de l'autorité légitime. On ne saurait lui imputer à crime le sang qu'il fait couler[5]. Saint Augustin affirme à plusieurs reprises la même doctrine[6]. De même ne peut-on tenir pour coupable le soldat qui exécute l'ordre légitime de ses supé-

1. Ambroise, *de Abraham*, I, 6, 57 (*CSEL.* 32, 1, 539 = C. 15, qu. 1, c. 7) ; Augustin (*Contra Faustum*, 22, ch. 44 ; *CSEL.* 25, 1, 636) adopte une vue plus précise : si la faute commise en état d'ivresse n'est pas punissable, l'ivresse, elle, doit être punie.

2. *In Psalm.* 81, in v. 4, n. 4 (*Corpus Christ.*, 39, 1138 ; cf. C. 23, qu. 3, c. 11).

3. « Le droit pénal français n'a pas encore admis l'état de nécessité comme fait justificatif général et la synthèse des faits justificatifs n'est toujours pas faite en législation ni en jurisprudence », nous fait remarquer un spécialiste du droit pénal, notre collègue J. Léauté.

4. *Quaest. in Heptateuchum*, L. 1, ch. 42 (*CSEL.* 28, 24 = D. 14, c. 1) a propos de Loth offrant sa fille aux habitants de Sodome.

5. *Ep.* 6, c. 3 (*PL.* 20, 499 = C. 23, qu. 4, c. 45 et 46).

6. Cf. en particulier *De Civ. Dei*, I, ch. 17 et 21, qui indiquent les exceptions à la défense de tuer (cf. C. 23, qu. 5, c. 9 pr., §§ 1-5) et pour le vol, *Quaest. in Heptateuchum*, 2, ch. 39 (*CSEL.* 28, 2, 112 = C. 14, qu. 5, c. 12).

rieurs[1] ou ceux qui, indirectement et par suite d'une circonstance fortuite, sont à l'origine d'une mort accidentelle[2]. Par contre le bourreau qui procède à une exécution sans en avoir reçu l'ordre du juge est coupable d'homicide[3].

La justification résultant d'un ordre supérieur aussi bien que le principe de l'organisation hiérarchique de l'Eglise font considérer que la faute commise par un membre inférieur de la hiérarchie est parfois imputable à ses supérieurs[4].

Comme l'ordre du supérieur, l'état de nécessité peut constituer un fait justificatif. Mais ici apparaissent de délicates nuances qui témoignent du souci des Pères de considérer exactement tous les aspects de problèmes complexes. Jérôme envisage la question à propos du suicide. En principe, celui-ci est interdit. Souffrir la persécution n'est pas se suicider. Encore faut-il que la mort vienne du persécuteur, non que le chrétien se la donne lui-même. Principe qui évoque l'angoissant débat de celui qui, persécuté pour sa foi, voué à une mort certaine, songe pour en éviter les tourments raffinés, à mettre préventivement fin à ses jours. L'excuse de nécessité est admise par Jérôme, lorsque la victime se donne la mort pour éviter le déshonneur[5]. Augustin condamne le mensonge, alors même qu'il aurait pour fin de sauver la vie d'autrui[6].

La complicité — Dans plusieurs passages, Augustin affirme la responsabilité des complices. Non seulement de ceux qui participent à l'acte, mais, la volonté coupable suffisant à établir la faute, de ceux qui l'ont conseillé[7].

1. *Ep.* 47, n. 5 (*CSEL.* 34, 135 = C. 23, qu. 5, c. 8). Mais il faut que l'on s'acquitte d'une *publica functio* ou que l'on agisse « *non pro se sed pro aliis, vel pro civitate... accepta legitima potestate* » ; cf. *de libero arbitr.*, I, 25 (*CSEL.* 74, 9 = C. 23, qu. 5, c. 41).
2. *Ep.* 47, n. 5, *supra.*
3. Augustin, *Quaest. in Heptateuchum*, 2, c. 39 (*CSEL.* 28, 2, 112 = C. 23, qu. 5, c. 14).
4. *Ep.* I, 5 (*PL.* 34, 597 = D. 86, c. 1) ; cf. *Ep.* 153 à Macédonius, n. 17 (*CSEL.* 44, 415 ; cf. C. 23, qu. 5, c. 19).
5. Jérôme, *in Ionam, ad* c. 1, v. 12 (*PL.* 25, 1129 = C. 23, qu. 5, c. 11).
6. *De Mendacio*, c. 6 et 17 (*CSEL.* 41, 425 et 453 ; cf. C. 22, qu. 2, c. 17 et 15).
7. *Tract.* 42 *in Johann. Evang.*, n. 11 (*Corpus Christ.*, 36, 370 = D. 1, *de poenit.*, c. 27) ; cf. *Tract.* 114 et 115 (*PL.* 35, 1936 et s.) ; *de consensu Evangel.*, L. III, ch. 13, n. 42 (*CSEL.* 43, 326) ; *Ennar. in Psalm.* 56 et 63 (*Corpus Christ.*, 39, 693 et 807, dont des fragments sont réunis au Décret, D. 1, *de poenit.*, c. 23).

III. — **Les peines.**

On a déjà signalé les peines qui frappent les clercs[1] et la plus grave de toutes les sanctions religieuses applicable aux laïcs comme aux clercs, l'excommunication[2]. On ne fera pas ici le tableau ni l'analyse des diverses peines appliquées dans l'Eglise. Si les tribunaux ecclésiastiques ne sont habilités à prononcer que des peines de nature religieuse — exclusion de la communauté pour toujours ou à temps, privation de la communion et de la participation cultuelle, suspension des droits reconnus aux membres de l'Eglise et plus spécialement à la hiérarchie[3] — les membres de l'Eglise, en tant que citoyens coupables d'infractions punies par la législation séculière, peuvent faire l'objet de sanctions séculières.

Le droit de notre époque ne s'est guère préoccupé d'une stricte répartition des compétences en ce domaine. Le problème, si grave dans les siècles suivants, de la livraison au bras séculier, de la dégradation du clerc avant son abandon aux instances séculières est à peine effleuré. Plus que de fixer les rôles de chaque instance, l'Eglise est alors soucieuse d'obtenir l'appui de l'Etat dans l'exercice de sa fonction répressive. Les confusions qu'un tel régime ne pouvait manquer d'engendrer (aggravées par l'imprécision de la terminologie)[4] n'étaient pas favorables à une stricte détermination des peines, ni à la fixation de cette échelle des peines que seuls les droits modernes sauront établir.

Si la technique juridique est déficiente, la pensée patristique n'est pas restée indifférente au problème de la peine, de sa légitimité, de son caractère et de son but. Soucieuse de concilier le respect des droits de l'individu avec les exigences de la justice et l'efficacité de la répression, elle admet la variabilité des peines, rappelle les garanties nécessaires dans leur exécution, les écarte là où elles apparaissent sans objet.

Fondement de la peine. — Les Pères justifient la légitimité de la peine[5]. L'homme peut être ministre de la colère divine

1. *Supra*, 182 et s.
2. *Supra*, 73 et s.
3. HINSCHIUS, IV, 703 et s.
4. *Ibid.*, 701-702 pour l'excommunication ; 706-709 pour la privation de la communion ; 726-727 pour la déposition du clerc.
5. Jérôme, *Comm. ad Galat.*, L. II, c. 3 (*PL*, 26, 367 = C. 23, qu. 5, c. 30) ; Augustin, *Contra Epis. Parmeniani*, III, 2, n. 13 (*CSEL*, 51, 114 = C. 23, qu. 4, c. 19).

contre les méchants[1]. Cicéron[2], comme Sénèque[3], assignait à la peine une double fin, l'amélioration du coupable et la protection de la société par la crainte qu'elle inspire. Saint Augustin reprend les mêmes idées. Il insiste sur la fonction médicinale de la peine[4], mais invoque aussi la crainte salutaire qu'elle doit provoquer[5] et son rôle de mesure de protection sociale[6]. Dans la Cité de Dieu (V, 24; XIX, 16) il précise le rôle du prince dans la répression. Cette analyse des finalités multiples de la peine est d'autant plus remarquable que le droit du Bas-Empire semble avoir mis l'accent de façon très marquée et souvent exclusive sur sa fonction punitive. L'aspect médicinal n'est presque jamais évoqué et l'organisation de la répression n'est nullement prévue dans l'intention de guérir ou d'améliorer le coupable[7]. Sur ces points les Pères sont guidés par la tradition romaine classique plus que par la technique législative de leur temps.

Augustin fait observer que celui qui exerce la répression n'est pas toujours un ennemi, pas plus que celui qui épargne ou tolère n'est toujours un ami. La véritable charité n'est pas de tout accepter[8]. Les peines, même les plus graves, peuvent tourner au bien du coupable, car tout dépend, en définitive, de la volonté de Dieu[9]. Les peines temporelles peuvent d'ailleurs éviter les peines éternelles; il ne saurait y avoir deux peines pour une même faute[10].

La peine de mort. — Si la répression est légitime, peut-elle aller jusqu'à verser le sang ? Les Pères se prononcent pour l'affirmative, mais nuancent leur pensée. Interrogé par un magistrat sur l'opportunité de se tenir éloigné des sacrements pendant

1. Jérôme, *Comm. in Joël*, c. 2, v. 28 (*PL.* 25, 976 = C. 23, qu. 5, c. 27).
2. *De Off.* 1, 11, 23; 1, 25, 88.
3. *De Clementia*, III, 20 et s. (Ed. des Univ. de France, 1921).
4. *Ep.* 133, 1 et 153, 6, 19 (*CSEL.* 44, 80 et s. et 417-418, cf. C. 23, qu. 5, c. 1); *Sermo* 351, 10 (*PL.* 39, 1546 = C. 2. qu. 1, c. 18); cf. *supra*, 253, n. 5. *Contra Parmen.* L. III, ch. 2, n. 13 (*CSEL.* 51, 114), dont des fragments se retrouvent C. 23, qu. 4, c. 19; *De fide et operib.*, c. 26, n. 48 (*PL.* 40, 227). Cf. Hinschius, IV, 748-751.
5. *Contra litt. Petil.*, 2, 83, 184 (*CSEL.* 52. 112).
6. *Ep.* 153, 6, 16 (*CSEL.* 44, 413).
7. Clémence Dupont, *Le droit criminel dans les constitutions de Constantin, les peines* (Lille, 1953), 81-83.
8. Augustin, *Enchiridion*, c. 19 (*PL.* 40, 241 = D. 45, c. 11); *Ep.* 89, 6; 93,4; 100, 1; 104, 16 (*CSEL.* 34, 423; 448; 526; 593 = C. 23, qu. 4, c. 25 et C. 5, qu. 5, c. 2; C. 23, qu. 5, c. 3 et 38); *Ep.* 153, 1, 3 (*CSEL.* 44, 1, 398 = C. 23, qu. 5, c. 17); *In Ep. Joannis ad Parthos, Tract.* VII, n. 11 (*PL.* 35, 2034 = C. 23, qu. 5, c. 36); cf. Jérôme, *Ep.* 109, n. 3 (*CSEL.* 55, 353 = C. 23, qu. 8, c. 13).
9. Augustin, *De correptione et gratia*, ch. 5, n. 8 et ch. 15, n. 46 (*PL.* 44, 920 et 944 = C. 23, qu. 4, c. 29 et C. 24, qu. 3, c. 17).
10. Jérôme, *In Naum proph. ad. c.* 1, n. 9 (*PL.* 25, 1238 = C. 23 qu. 5, c. 6).

quelque temps après le prononcé régulier d'une sentence capitale, Ambroise répond que cet usage est suivi par beaucoup et que l'on ne peut que l'approuver. Il ne s'impose pas cependant. Seuls les novatiens interdisent la réception des sacrements au juge qui vient de prononcer une peine du sang[1].

Saint Augustin autorise également le juge à condamner à mort, puisque la peine est prévue par la loi[2]. Mais diverses lettres montrent les hésitations de sa pensée. Non que l'on puisse le taxer d'inconséquence. Mais selon l'aspect du problème qui lui est soumis, il se montre plus enclin ou plus hostile à la peine de mort.

Au comte Boniface, il déclare que l'Eglise ne veut la perte de personne. Mais si le châtiment est nécessaire au rétablissement de la paix, il faut s'y résigner tout en le déplorant[3]. Dans la lettre à Nectaire, qui était intervenu auprès de lui en faveur de païens menacés de mort pour avoir pillé une église, Augustin se prononce contre la peine de mort[4]. Guidé par cette répugnance pour la peine capitale, il intercède en faveur des donatistes auprès de Marcellinus[5] et du proconsul Apringius[6]. Un de ses sermons évoque l'objection décisive : N'est-ce pas empiéter sur les droits de Dieu, seul maître de la vie[7] ?

Aux scrupules doctrinaux répondent les distinctions législatives. Si les papes admettent que la peine de mort puisse être une sanction nécessaire, et s'ils en reconnaissent la légitimité dès lors qu'elle est prononcée par l'autorité légitime, en respectant les garanties d'une bonne justice[8], ils considèrent qu'il n'appartient pas à l'Eglise de prononcer une pareille peine[9].

Variabilité de la peine. — Le droit pénal romain du Bas-Empire, sans s'être pleinement rallié à un régime de peines légales, tendait à réduire la liberté du juge dans la détermination de la nature et de la quotité de la peine. Nombreuses sont les constitutions impériales qui précisent la peine applicable à l'infraction

1. *Ep.* 25 (*PL.* 16, 1039-1042) ; cf. *de officiis*, III, 9, 59 (*ibid.*, 162).
2. *Sermo* 302, 16 (*PL.* 38, 1391), cf. *De libero arbitrio*, I, 25 (*CSEL.* 74, 9).
3. *Ep.* 185, 32 (*CSEL.* 57, 29 = C. 23, qu. 5, c. 48) ; cf. *ibid.*, 11 et 19 (*CSEL.* 57, 9 et 17 = C. 23, qu. 4, c. 42, pr. et § 1).
4. *Ep.* 91, 7 et s. (*CSEL.* 43, 431 et s.).
5. *Ep.* 133, 1 (*CSEL.* 44, 80 = C. 23, qu. 5, c. 1) ; *Ep.* 139, 2 (*ibid.*, 150 = C. 23, qu. 5, c. 2).
6. *Ep.* 134, 4 (*CSEL.* 44, 86).
7. *Sermo* 13, 8 (*PL.* 38, 110) ; cf. sur cette question, COMBÈS, *Doct. politique de saint Augustin*, 188 et s.
8. Innocent I à Exupère de Toulouse, *Ep.* 6, ch. 3 et 5 (*PL.* 20, 499-500).
9. Léon, *Ep.* 118, 2 (*PL.* 54, 1040).

qu'elles dénoncent[1]. La rigidité de ce régime, imputable à la fois à l'autoritarisme d'une administration qui prétend tout régler et à la médiocrité de juges dont l'empereur est obligé de se méfier, ne favorise pas une répression nuancée, soucieuse de tenir compte de toutes les circonstances de l'infraction.

C'était la qualité du coupable qui conduisait à appliquer des peines différentes pour un même délit. Des raisons diverses expliquent cette variation de la peine *pro qualitate personarum*. Certaines peines étaient en fait inapplicables à certaines classes sociales, par exemple de lourdes amendes à un pauvre. Mais le plus souvent la loi réserve ses rigueurs aux petites gens, *humiliores* par la naissance ou la fortune, les *honestiores* n'étant frappés que de peines moins sévères[2].

Les Pères ne restent pas indifférents à la qualité du coupable. Mais, à l'inverse du droit séculier, ils estiment plus lourde la faute des puissants et invitent à les frapper plus durement. La miséricorde doit être réservée aux humbles[3]. L'opposition des points de vue est évidente : la législation laïque est dominée par le respect des hautes classes par la naissance ou la fortune, qui dans les conseils de l'empereur préparent les lois. Les Pères donnent le pas à l'analyse psychologique. Ils tiennent la responsabilité pour d'autant plus lourde que la place du coupable dans le groupe social est plus élevée. Le pouvoir implique des devoirs plus stricts. Il expose à des peines plus sévères.

Impossibilité de la sanction. — Fidèle à sa conception de l'individualisation de la peine, le droit canonique refuse de punir un groupe tout entier. Plutôt que de diluer la responsabilité et de frapper des innocents, il laisse la faute collective sans sanction[4].

L'exigence de l'intention coupable, le caractère médicinal attribué à la peine expliquent le refus de peine contre les animaux. Commentant le texte du Lévitique (20, 16) qui prescrit de tuer la femme coupable en même temps que l'animal avec lequel elle se serait accouplée, saint Augustin se demande si l'on peut tenir pour coupable un animal dépourvu de raison. Sa réponse est

1. Cl. Dupont, *op. cit.*, 14.
2. G. Cardascia, *L'apparition dans le droit des classes d'honestiores et d'humiliores*, *RDH.* 1950, 305-337 ; 461-485 ; De Robertis, *La variazione pro qualitate personarum*, Bari, 1951 ; Cl. Dupont, *op. cit.*, 75-80.
3. Jérôme, *Comm. in Ezechielem*, V, 16, v. 53-54 (*PL.* 25, 157) et *Translatio Homeliarum Origenis in Ezechielem, Hom.*, V (*ibid.*, 732).
4. Innocent I, *Ep.* 17, ch. 6, n. 13 (*PL.* 20, 595 = C. 1, qu. 7, c. 14).

négative et lorsqu'il cherche à expliquer la solution de l'ancienne loi, il ne peut la justifier que par le désir de faire disparaître tout souvenir d'un crime aussi ignoble[1].

De même sera-t-il exceptionnel que le droit canonique applique des peines aux défunts. Si la radiation du nom des dyptiques, l'interdiction d'oblation et de prières pour des défunts sont des peines contre les défunts, l'anathème prononcé contre un défunt reste exceptionnel[2]. Il n'y a pas d'exemple de son application à un laïc[3].

Garanties procédurales. — L'exécution de la peine requiert un jugement et une sentence. Il ne semble pas que le droit de notre époque ait connu de peines *latae sententiae*, encourues du seul fait du délit, sans qu'il soit besoin d'un jugement les prononçant[4]. Si l'excommunication n'exige pas une triple monition préalable, celle-ci existe parfois[5]. L'appel, rendu possible par l'organisation d'instances hiérarchisées, offre une garantie supplémentaire au condamné.

Plus soucieuse d'amender que de punir, l'Eglise autorise le juge qui a prononcé la peine à en écarter lui-même l'application[6]. La fonction médicinale de la peine apparaît ici évidente.

Enfin il y a au moins un exemple célèbre où l'exécution d'une sentence capitale prononcée par le juge séculier contre un évêque fut subordonnée à une *relatio* à l'empereur. C'est celui de Priscillien[7]. S'agit-il là d'application d'une disposition générale ? On l'a suggéré, en y voyant la transposition d'une garantie dont jouissaient les personnes de rang sénatorial[8]. Mais le caractère exceptionnel de ce procès, l'émotion que provoqua dans l'Eglise l'annonce d'une sentence capitale[9] suffisent à expliquer cet

1. *Quaest. in Heptateuchum*, 3, 74 (*CSEL*. 28, 2, 299 = C. 15, qu. 1, c. 4).
2. Concile de Carthage de 401, dans le *Codex eccl. afr.*, c. 81 (Bruns, I, 175); Augustin, *Ep.* 185, ch. 1 (*CSEL*. 57, 3-4). Cf. également le témoignage d'Augustin en faveur de la prononciation d'un anathème des défunts, allégué au concile de 573, cité C. 24, qu. 2, c. 6.
3. Hinschius, IV, 761.
5. *Ibid.*, 762-763.
6. Conciles d'Elvire, c. 53 ; d'Arles, c. 16 (Bruns, II, 9 et 109) ; de Nicée, c. 5 ; Antioche, c. 16 (Bruns, I, 15 et 84) ; de Turin, c. 5 (Bruns, II, 115) à propos de l'excommunication.
7. Sulpice Sévère, *Chron.*, II, c. 50. Le préfet des Gaules « *nocentem pronunciavit redegitque in custodiam donec ad principem referret* ». C'est Priscillien lui-même, qui, avec le consentement des Pères du concile de Bordeaux qui l'avaient condamné (384), s'adressa à l'empereur Maxime.
8. Gaspar, *Geschichte des Papsttums*, I, 205 ; cf. CTh. 9, 1, 13 ; 9, 2, 2 ; 9, 40, 10.
9. Saint Martin, qui se trouvait à Trèves, protesta contre cette intervention impériale (Sulp. Sév., *loc. cit.*).

ultime (et inutile) recours. D'un cas aussi spécial on ne saurait conclure à une règle générale.

IV. — **L'asile**[1].

Vieille institution hébraïque[2], l'asile, sous des modalités diverses avait été connu de la plupart des peuples de l'Antiquité. A Rome il s'était développé autour du culte impérial, d'abord en faveur des esclaves fugitifs, puis au profit de tout citoyen recherché par la justice. L'arbitraire impérial le rendait précieux. Mais des abus provoquèrent peu à peu une législation restrictive.

Est-ce à cet exemple romain que l'Eglise emprunta la notion de l'asile des églises qui n'apparaît qu'au ve siècle[3] ? On l'a parfois admis[4]. Le Nouveau Testament n'offrait aucune indication sur l'asile. Si le Moyen âge a parfois allégué contre lui l'exemple des marchands chassés du Temple, il est bien évident que cet épisode n'avait rien à voir avec l'asile. Par contre, le christianisme prêchait la miséricorde, faisait aux clercs un devoir de la pratiquer généreusement, souhaitait que le coupable put s'amender et faire pénitence avant de paraître au jugement de Dieu. Secours des malheureux, délai de pénitence, ces deux idées se retrouvent dans la notion de l'asile chrétien. Esclaves poursuivis, débiteurs traqués par les *potentes*, criminels, vrais ou supposés, demandent assistance aux clercs, espèrent trouver dans l'église un refuge. C'est en réponse à leur appel que l'asile est né[5]. Dans sa forme première, l'*intercessio* des clercs, il emprunte à la technique procédurale romaine. L'intervention des clercs a pour objet soit de faire écarter ou au moins retarder la peine capitale pour laisser au coupable le temps de faire pénitence, soit même d'obtenir de l'empereur la grâce du condamné.

1. F. MARTROYE, *L'asile et la législation impériale du IVe au VIe siècles* (*Mém. de la Soc. des Antiquaires de France*, V, 1915-1918) ; P. TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, *Le droit d'asile*, thèse, Paris, 1939 ; P. DUPARC, *Origines de la grâce dans le droit pénal romain et français, du Bas-Empire à la Renaissance*, thèse, Paris, 1942, p. 26 et s. ; BIONDO BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, I, 387-390.

2. L'asile juif dans les six villes de refuge a un caractère territorial. Mais la loi mosaïque connaît également l'asile du Temple et auprès du Tabernacle (Exode 21, 14 ; I. Rois, 1, 50). D'autre part, l'asile ne protège que le meurtrier involontaire (Exode, 21, 13-14 ; Nombres, 35, 11).

3. La pseudo-loi de Constantin établissant l'asile de toutes les églises, dont parlent les *Actus Silvestri*, est un faux (LEWISON, *ZSSt., Kan. Abt.*, 1926, 501 et 511).

4. MARTROYE, *op. cit.*, cf. également SÄGMULLER, *Lehrbuch des kat. KR.* (1914), II, 302.

5. LOENING, *KR.* I, 317 ; HINSCHIUS, *KR.* IV, 38 ; FRIEDBERG, *KR.* (1913), 551 ; TIMBAL, *op. cit.*, 32 et s.

Le concile de Sardique conseille aux évêques d'intervenir en faveur des malheureux et de ceux qui souffrent une violence injuste[1]. Il s'agit d'esclaves, de débiteurs, mais aussi de voleurs et de criminels. La difficulté était de concilier l'œuvre de miséricorde avec le respect du droit et de l'ordre établi. Il pouvait être malaisé de savoir si celui qui implorait l'intervention de l'Eglise était ou non poursuivi injustement. La pitié incitait à protéger même le coupable. L'exercice de l'*intercessio* soulevait des questions de morale, plus encore que de droit. Aussi les Pères furent conduits à en préciser les conditions et à en justifier la pratique.

S'il faut protéger celui qui a demandé l'aide des clercs, on ne doit pas le soustraire par violence aux forces séculières. L'*intercessio* ne doit pas dégénérer en voie de fait[2]. Elle ne doit pas davantage être préparée par la flatterie ou de bons repas offerts au juge[3].

Saint Augustin considère l'*intercessio* comme un devoir des clercs[4]. Mais il doit l'expliquer à ceux qui s'étonnent de voir l'Eglise plaider pour les coupables[5]. Il ne s'agit pas, répond-il à Macédonius[6], d'obtenir l'impunité de la faute, ni d'approuver ce que l'Eglise souhaite corriger. La pitié exige qu'un temps de pénitence soit laissé au condamné avant son exécution. L'asile d'ailleurs ne profite pas qu'aux criminels. Dans les premiers chapitres de la Cité de Dieu, Augustin tire argument du respect de l'asile par les Barbares pour montrer que le christianisme a permis de sauver de nombreux innocents.

L'Etat cependant s'inquiète de ces interventions. Les premières mesures législatives sur l'*intercessio* des clercs tendent à la limiter. En 392, trois constitutions de Théodose font échec à l'*intercessio* ou à l'asile. Le magistrat ne doit pas se laisser arrêter par l'*intercessio* d'un clerc, si la condamnation porte sur un crime très grave[7]. De même lorsque le condamné a été convaincu de son crime ou l'a avoué[8]. Enfin les débiteurs du fisc ne pourraient trouver dans les églises un asile efficace, à moins que l'évêque ne consente à payer pour eux[9]. Cinq ans plus tard, l'empereur

1. C. 7-9 (grec) et 8-10 (latin), BRUNS, I, 94-97.
2. Ambroise, *Expositio Psalmi CXVIII*, 8, 19 (*CSEL*. 62, 162) ; *De offic. minist.*, II, 21, 102 (*PL*. 16, 130-131).
3. Jérôme, *Ep*. 52, 11 *ad Nepotianum*.
4. *Ep*. 151 (*CSEL*. 44, 382) : *intercessionis officium*.
5. *Ep*. 152 de Macédonius.
6. *Ep*. 153, réponse à Macédonius (*CSEL*. 44, 395).
7. CTh. 9, 10, 15 (13 mars).
8. CTh. 11, 36, 31 (9 avril).
9. CTh. 9, 45, 1 (18 octobre).

refusait de respecter l'asile lorsque des juifs poursuivis pour crime ou pour dette l'invoquaient en se faisant passer pour chrétiens [1]. Enfin, sous l'influence d'Eutrope, le favori d'Arcadius, l'asile fut écarté au cas de crime de lèse-majesté et l'imprécision de cette qualification permettait de l'entendre largement [2]. La législation antérieure était en même temps rappelée et aggravée [3]. Cette limitation était inspirée par l'attitude de saint Jean Chrysostome qui par l'asile avait protégé de nombreuses personnes contre le tout-puissant ministre. A son tour menacé par l'insurrection des Goths, celui-ci dut, l'année suivante, chercher asile à l'église et implorer l'intercession du patriarche [4]. Elle ne put le soustraire à la vengeance de ses adversaires. Mais l'édit contre l'asile fut rapporté [5].

Cette législation ne concernait que l'Orient. On s'est demandé si l'Occident pratiquait l'asile dès la fin du IVe siècle. Dans la *Vita Ambrosii* (34), Paulin rapporte un incident survenu en 396, où Stilichon viola l'asile, tandis qu'Ambroise en réclamait le respect. Stilichon finit par céder. Mais il est peu probable que ce fut par respect d'un texte légal. S'il avait voulu respecter une loi, il l'eut fait dès le début de l'affaire. Un fait miraculeux vint au secours de l'asile. Cet incident montre que l'asile existait en Occident, à la fin du IVe siècle sans reconnaissance officielle de l'empereur [6].

Le concile de Carthage du 27 avril 399 [7] députe deux évêques auprès de l'empereur pour obtenir une loi obligeant au respect de l'asile. On peut soutenir qu'il s'agissait de renouveler des prescriptions mal observées. Mais cette demande peut être aussi interprétée comme l'indice de l'absence de disposition législative sur l'asile en Occident à la fin du IVe siècle.

L'asile fut peut-être reconnu par une constitution d'Honorius

1. CTh. 9, 45, 2 (17 juin 397).
2. CTh. 9, 14, 3, 2 — CJ. 9, 8, 5, 2 (4 septembre 397).
3. Constitution du 27 juillet 398, dont les codes ont conservé cinq fragments. Cf. CTh. 9, 40, 16 ; 11, 30, 57 ; 9, 45, 3, qui étendent l'exclusion de l'asile à l'encontre des esclaves, curiales, ouvriers des ateliers impériaux, débiteurs de l'Etat ou des particuliers.
4. Cf. G. BARDY, *H.E.*, IV, 133.
5. Sozomène, *H.E.*, VIII, 7 (*PG.* 67, 1534).
6. *Sic.* J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise*, 309-311 ; 373.
7. Dans le *Codex eccl. afr.*, après le c. 56 (BRUNS, I, 168). Il est peu probable que cette ambassade ait eu pour objet de faire revenir sur la législation d'Eutrope (en ce sens, TIMBAL, *op. cit.*, 73), car celle-ci ne concernait pas l'Afrique. La réponse impériale n'est pas la constitution au vicaire d'Afrique (CTh. 16, 2, 34 ; 25 juin 399) qui concerne le conflit avec les donatistes (MARTROYE, *Mém. Soc. des Antiquaires*, 1915, 199).

du 1er avril 409[1]. Mais sous la forme où il nous est parvenu par le Code Théodosien ce texte est presqu'inintelligible[2]. Dans la rédaction qu'en ont donné les commissaires de Justinien[3], il reconnaît l'asile. Mais rien ne prouve que cette forme réponde à son premier état.

Ce n'est qu'avec les constitutions de 431 et 432 que la législation séculière occidentale réglemente en détail l'asile[4].

L'asile s'étend à l'église et à ses dépendances. Ceux qui l'implorent doivent abandonner leurs armes, sinon ils pourront être saisis par l'autorité publique, après avis de l'évêque et décision de l'empereur ou des gouverneurs. Les esclaves bénéficient de l'asile. Mais ils sont rendus à leur maître si celui-ci s'engage à pardonner. Armés, ils sont aussitôt expulsés. Ces solutions transactionnelles, qui cherchent à concilier la miséricorde avec les droits de la répression, le respect de la paix publique et de la propriété privée, paraissent avoir donné satisfaction, puisque les deux constitutions figurent non seulement au Code Théodosien et au Code de Justinien où elles forment l'essentiel du titre sur l'asile, mais dans la loi romaine des Burgondes (2, 3, 4), dans celle des Wisigoths (8, 34, 1) et dans l'Édit de Théodoric (70). La correspondance de Gélase atteste leur application en Italie, à la fin du ve siècle et son acceptation par les autorités ecclésiastiques[5].

Sous cette forme l'asile répondait à l'esprit de l'institution telle que l'avait présentée Augustin. Il ne dispensait pas le criminel de l'exécution de la peine, ne libérait pas le débiteur de sa dette, ni l'esclave de sa servitude. Mais en écartant les mesures violentes contre le réfugié, il laissait aux clercs le délai nécessaire pour mettre en œuvre l'*intercessio*[6]. Si celle-ci échouait, l'asile n'avait procuré qu'un sursis. Même ainsi limité, l'asile n'était pas sans importance. Une constitution de 419 signale que des constructeurs de navire, qui ont appris aux Barbares leur technique, ont évité la mort grâce à l'*intercessio* d'un évêque. La faute était grave cependant, puisque l'empereur précise qu'à l'avenir elle devrait être punie[7].

1. CTh. 16, 8, 19, *in fine*.
2. Sic, TIMBAL, *op. cit.*, après MARTROYE, qui, pour cette raison écarte ce texte.
3. CJ. 1, 12, 2.
4. CTh. 9, 45, 4 et 5 = CJ. 1, 12, 3 et 4.
5. Fragment. 41 (THIEL, 505).
6. TIMBAL, *op. cit.*, 56 et s. et 83-84. C'est encore ainsi que l'asile est entendu dans les *responsa* de saint Patrick, c. 8 (BRUNS, II, 306) qui répondent exactement à la doctrine exprimée par Augustin dans sa lettre 153.
7. CTh. 9, 40, 24 (419).

La pratique semble d'ailleurs avoir quelque peu dépassé les principes posés par la législation séculière. Esclaves et colons trouvent dans l'asile une protection durable[1] et le périmètre de l'asile dépassait souvent les seuls bâtiments de l'église[2].

A Rome, lors de l'invasion d'Alaric, les églises servirent de refuge et les Goths les respectèrent[3]. L'église n'était pas seulement le lieu où l'on pouvait attendre en sûreté les résultats de l'*intercessio* des clercs. Par elle-même, en raison de son caractère sacré, devant lequel les Barbares s'arrêtèrent, elle offrait un abri. C'est déjà l'annonce de ce que deviendra l'asile au VIe siècle.

L'asile ne profitait-il qu'à ceux qui se reconnaissaient les fidèles de ces églises[4] ? L'allusion aux débiteurs et aux criminels juifs se faisant passer pour chrétiens afin de bénéficier de l'asile le laisserait penser[5]. Mais les textes législatifs ne mentionnent pas semblable réserve, peu conforme aux préceptes de la charité chrétienne.

C'est en Gaule au milieu du Ve siècle qu'apparaît la première disposition canonique relative à l'asile. Le c. 5 du concile d'Orange (441) interdit de livrer ceux qui se sont réfugiés dans les églises et veut que l'on respecte la sainteté du lieu[6]. La généralité de la formule marque le progrès de l'asile. Tous peuvent en profiter. Aucun délai n'est fixé pour une éventuelle restitution. Plus de distinction selon que le fugitif est armé ou non. Le c. 6 relatif aux esclaves prouve la même générosité. Il n'y est plus question de restitution au maître qui promet l'impunité. Mais le texte dénonce le moyen de pression auquel celui-ci avait recours : la saisie d'esclaves appartenant aux clercs en compensation de ceux dont l'asile le privait. Le concile menace des peines les plus graves les maîtres qui useraient de pareils procédés.

La Collection dite 2e concile d'Arles reprend l'essentiel de ces textes[7]. Mais elle fait encore allusion à la possibilité pour le maître de reprendre son esclave contre serment d'impunité et frappe d'excommunication le maître qui violerait cette promesse (c. 30, *in fine*). La correspondance de Gélase prouve que ce régime persistait en Italie à la fin du Ve siècle[8].

1. TIMBAL, *op. cit.*, 87, n. 1.
2. *Ibid.*, 88, n. 1.
3. Augustin, *Civ. Dei*, I, 7 ; Orose, *Hist.*, VII, 39, 10 (*CSEL*. 5, 546) ; cf. l'histoire racontée par Sozomène, *H.E.*, IX, 10 (*PG*. 67, 1617).
4. COURCELLE, *Commodien et les Invasions du Ve siècle*, *Rev. des Et. latines*, 1946, 238, n. 3, qui invoque Orose, *Hist.*, VII, 39, 10.
5. CTh. 9, 45, 2 (17 juin 397), *supra*, 284, n. 1
6. BRUNS, II, 122 = D. 87, c. 6.
7. Le c. 30 reproduit le début du c. 5 d'Orange et le c. 32 le c. 6 (BRUNS, II, 134).
8. *Supra*, 285.

En Orient, une importante constitution de Léon tente encore de concilier l'asile avec les nécessités de la justice[1]. Le principe de l'asile est reconnu, sa violation punie de mort. Les limites des lieux d'asile sont fixées comme en 431. Le régime traditionnel est maintenu pour l'asile des esclaves. L'innovation principale concerne les débiteurs. Le bénéfice de l'asile n'est plus subordonné au remboursement des créanciers par les évêques. Une procédure doit sauvegarder les droits des créanciers tout en respectant l'asile. Le jugement de condamnation est notifié au débiteur. S'il ne paye pas et ne comparaît pas pour se défendre, les créanciers sont autorisés à faire vendre ses biens. Enfin, pour éviter un usage abusif de l'asile, les évêques, qui ont la charge de le faire respecter, sont invités à enquêter sur les réfugiés et à avertir au besoin l'autorité séculière.

La pratique occidentale à la fin du ve siècle, la conception que la papauté se fait de l'asile, la mesure dans laquelle elle adopte les solutions impériales apparaissent dans la correspondance de Gélase. Plusieurs fragments de lettres se réfèrent à l'asile. Comme l'avait enseigné Augustin, son but n'est pas de soustraire à toute sanction ou à l'autorité d'un maître, mais de permettre l'*intercessio*[2]. La restitution de l'esclave au maître qui s'engage par serment à ne pas le maltraiter est toujours prescrite[3]. Enfin la violation de l'asile est punie de l'excommunication et de la privation du droit d'y recourir soi-même[4]. Gélase autorise à soustraire le réfugié à son lieu d'asile, sous promesse de ne rien faire contre lui s'il est reconnu innocent. Mais si la culpabilité est établie, il pourra légitimement être puni[5].

1. CJ. 1, 12, 6 (466).
2. Fragment 41 (Thiel, 505) : *metuentes dominos famuli si ad ecclesiae septa confugerint, intercessionem debent quaerere non latebras.*
3. Frag. 41 (cité) ; cf. Fragment 43 (Thiel, 506), relatif aux réclamations d'un maître juif qui se plaint de ce que son esclave ait abusivement recouru à l'asile. Gélase veille à ce que les droits légitimes du propriétaire ne soient pas impunément sacrifiés.
4. Fragment 40 (Thiel, 504).
5. Fragment 42 (Thiel, 506).

SECTION II

LA RICHESSE[1]

Dès que les communautés chrétiennes prirent quelque importance, la nécessité d'un « temporel » apparut : objets nécessaires aux cérémonies liturgiques, collectes pour les frères souffrant persécution et plus encore lieu de réunion culturelle et de sépultures. On a vu le problème juridique difficile que soulève la « propriété » ecclésiastique à l'époque des persécutions. On ne saurait mettre en doute que dès cette époque l'Eglise ait eu à sa disposition des immeubles et des meubles.

La reconnaissance du christianisme levait la difficulté juridique. Les progrès de l'évangélisation, l'accroissement du peuple fidèle rendirent nécessaire un patrimoine plus important, des églises plus nombreuses et plus vastes, des hospices. La générosité des empereurs et de simples fidèles pourvurent à ces besoins. Dès le IVe siècle la richesse de l'Eglise s'affirme. On aimerait pouvoir l'évaluer. Mais les textes ne livrent guère que son statut juridique ou son affectation.

On tentera simplement d'évoquer son importance et les problèmes graves que posent déjà à l'Eglise un engagement dans le siècle, auquel, société humaine, elle ne peut échapper. Puis on étudiera les problèmes juridiques ou économiques des sources, du titulaire et du statut privilégié du patrimoine ecclésiastique.

§ 1. — Le patrimoine ecclésiastique

Son importance. — De ce que représente la fortune mobilière de l'Eglise à cette époque, on ne sait presque rien. On ignore ces premiers « trésors » des églises, vases sacrés, objets cultuels, vêtements des officiants[2]. A plus forte raison ne peut-on évaluer ce

1. P. B. KURTSCHEID, *Hist. iuris canonici, Hist. institut.* (Romae, 1941), 217-222 ; H. E. FEINE, *Kirchl. Rechtsgeschichte*, I (2e éd., Weimar, 1954), 119-121 ; W. PLÖCHL, *Gesch. des Kirchenrechts*, I (Wien, 1953), 234-247 ; E. LESNE, *Hist. de la propriété ecclés. en France*, I (Lille, 1910).

2. Ils sont conservés au *gazophylacium* (*Stat. ecc. ant.*, c. 93, BRUNS, I, 149). Leur importance est prouvée par le c. 6 du concile de Riez de 439 (BRUNS, II, 120), qui, pour éviter leur pillage pendant la vacance du siège, en prescrit l'inventaire. Le *Liber pontificalis*, dans ses notices de Vies des papes donne des inventaires du mobilier cultuel (cf. surtout *Vita Silvestri*, éd. Duchesne, 170 et s. et H. LECLERCQ,

que contenait la caisse de chaque église et comparer le patrimoine des grandes métropoles, Rome, Carthage, Milan, aux humbles ressources de modestes églises de province.

Economiquement plus importante, historiquement moins mal connue, la propriété immobilière représente l'élément essentiel de ce patrimoine. Les témoignages littéraires, chrétiens ou païens, s'accordent à signaler la construction de nouvelles églises, leur édification sur des plans plus vastes, la décoration luxueuse des plus riches d'entre elles. A Rome, Constantin donne le signal des générosités. Outre la basilique constantinienne de Saint Pierre, dont l'ampleur et la richesse ont été révélées par des fouilles récentes, il faut citer le Latran, Saint Paul hors les Murs, Sainte Croix de Jérusalem, Saint Laurent, Sainte Agnès, Saint Sébastien *ad catacumbas*. Le *Liber Pontificalis*, dans des notices malheureusement sujettes à caution, décrit cette croissance du patrimoine des églises romaines aux IVe et Ve siècles [1].

Un demi-siècle après les premières générosités constantiniennes, le temporel de l'église romaine est considérable [2]. La page caustique du païen Ammien Marcellin [3] répond aux listes du *Liber Pontificalis*. Les basiliques sont richement dotées. Peu à peu l'église romaine devient propriétaire dans toutes les régions de l'Empire. Une lettre du pape Célestin en 432 parle des revenus de ses domaines d'Asie [4]. A la fin du Ve siècle, ses propriétés sont réparties en Italie, Sicile, Corse, Sardaigne, Dalmatie, Gaule, Afrique, Egypte, Syrie [5].

Dans les provinces, la propriété ecclésiastique se développe également. Dès le Ve siècle, l'Eglise, à côté des édifices cultuels, dispose de domaines fonciers, de forêts qu'elle exploite [6]. La désertion des campagnes provoquée par les invasions et l'insécurité générale, l'ampleur des *agri deserti* que dénonce le Code théodosien, facilitèrent, sans doute ces générosités des fidèles [7].

V° *Latran*, *DACL*. VIII, 1546-1549). Sur le mobilier cultuel (croix, ampoules à reliques, etc.), cf. G. Schneider, *Geistergeschichte des antiken Christentums*, II (1954) et B. Kötting, V° *Devotionalien*, *Reallexikon f. Antike u. Christentum* (1957), 866 et s.

1. I, 170 et s.

2. Caspar (*op. cit.*, I, 134) date du pontificat de Libère (352-366) l'apparition des registres de compte de l'église romaine, sur le modèle des *commentarii* des fonctionnaires civils.

3. 27, 3, 14.

4. *Ep.* 23 (*PL.* 50, 546).

5. Fabre, *De patrimoniis romanae ecclesiae*, 1892.

6. Cf. pour la Gaule, E. Lesne, *Hist. de la propriété eccl. en Gaule*, I, 19 et s.; E. Male, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, Paris, 1950.

7. Lesne, *loc. cit.*

Les églises gauloises ne sauraient rivaliser en richesse avec celles de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche. L'archéologie n'a pas jusqu'ici livré d'église en Gaule antérieure au ve siècle [1]. Cependant les constructions se multiplient. A Narbonne, Rusticus fait rebâtir sa cathédrale (441-445) et une inscription signale l'aide apportée par les évêques voisins, le préfet des Gaules et de grands personnages [2]. D'autres inscriptions conservent le souvenir de la participation du clergé, de la noblesse et du peuple à l'édification d'églises dans le *suburbium* [3].

L'insécurité qui marque la fin du ive et le ve siècle incita à transférer l'église épiscopale, qui était jusque là souvent *extra-muros*, à l'intérieur de l'enceinte. Ainsi en fut-il à Tours dans la seconde moitié du ive siècle, à Auxerre sous Amâtre (388-418) [4], à Clermont sous Nametius (au milieu du ve siècle), à Lyon, Metz, Paris, etc. [5].

En Afrique, au contraire, où l'on se croyait à l'abri des Barbares, la cathédrale resta extra-muros [6]. Carthage compte une vingtaine de basiliques, très vastes, car de construction tardive (fin iv, ve s.) et datant par conséquent d'une époque ou le christianisme avait atteint une grande diffusion [7].

Si la propriété ecclésiastique n'est pas partout aussi importante, les besoins qui la légitiment et les textes qui l'autorisent sont déjà réunis.

Justifications et réserves. — Plus que les besoins cultuels cependant évidents, ou l'entretien du clergé, à qui les Pères rappellent le mépris des richesses, ce sont les exigences de la charité qui sont invoquées en faveur de la propriété ecclésiastique. Les Pères ne font qu'appliquer à la propriété ecclésiastique ce

1. P. M. Duval, *Contribution des fouilles de France* (1941-1955) *à l'histoire de la Gaule* (*Historia*, V, 1956, 252).
2. Griffe, *Hist. religieuse des anciens pays de l'Aude*, 45-46.
3. *Ibid.*, 41-55 ; A. Dupont, *Les cités de Narbonnaise*, I, 108-110.
4. R. Louis, *Autessiodurum christianum* (Paris, 1952). Sur le développement des églises d'Auxerre cf. également Chaume, *Origines du duché de Bourgogne*, II, 1, 318 et s.
5. Sur la localisation *intra* ou *extra muros* des premières cathédrales et leur transfert à l'intérieur de la cité, cf. J. R. Palanque, *Sur l'emplacement de la cathédrale d'Aix-en-Provence*, *RHEF*, XXVII (1941), 33-34 ; J. Hubert (*c. r. Ac. Inscript.*, 1945, 314-317) pour la Gaule, et J. Zeiller (*Origines chrét. de la prov. de Dalmatie*, 120) pour la Dalmatie signalent la double localisation des églises.
6. J. Hubert, *Ce que nous pouvons savoir de l'architecture religieuse en Gaule au Ve siècle*, dans *Saint Germain et son temps* (Auxerre, 1950, 15 et s.).
7. Monachino, *Cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma*, 135 et s. ; J. Sauer, *Der Kirchenbau Nordafricas in den Tagen des hl. Augustinus*, in *Aur. Augustinus, Festschrift des Görusgesellschaft*, 1930, 247 et s.

qu'ils enseignent à propos de la propriété en général. Dans une lettre à Boniface[1] Augustin rappelle : « *non sunt illa nostra, sed pauperum, quorum procurationem quodam modo gerimus* ». On verra plus loin les conséquences de cette doctrine quant à la détermination des pouvoirs de l'évêque sur le patrimoine ecclésiastique.

Les Pères insistent peu sur l'opportunité de cette propriété. Sans la condamner ils en soulignent les dangers. Saint Jean Chrysostome en déplore la nécessité. La propriété de champs, de bâtiments, de fermes, de troupeaux lui paraît peu souhaitable, même lorsque le revenu est affecté aux besoins des pauvres. S'il faut se résoudre à cette charge, qui n'est pas dans la mission de l'Eglise, c'est que ses membres manquent à leur devoir de charité individuelle. La défaillance des laïcs impose une besogne supplémentaire aux clercs[2]. Et Augustin se plaint d'avoir à s'occuper de la gestion de grands domaines[3].

Dans la seconde moitié du IVe siècle, les conséquences de la politique constantinienne heurtent certains esprits. Luxe des églises, propension de quelques clercs à faire de leur office une source de revenus ne sont pas dénoncés seulement par des adversaires, comme Ammien Marcellin, des rigoristes, comme Lucifer de Cagliari[4], ou des prêtres obscurs et peut-être aigris[5]. Saint Jérôme, dans sa correspondance déplore les abus de certains clercs. Augustin tente, sans un plein succès, de soumettre ses prêtres à une vie de communauté et de pauvreté. Dès qu'elle apparaît, la propriété ecclésiastique constitue pour l'Eglise un danger dont l'histoire montrera bien souvent la gravité.

§ 2. — Sources du patrimoine ecclésiastique

Les oblations. — La première contribution des fidèles aux besoins du culte s'était manifestée par les oblations apportées

1. *Ep.* 185, 9, 35 (*CSEL*. 57, 32).
2. *In Matt. Hom.*, 86, 3 (*PG*. 58, 761).
3. *Tract. in Johann Ev.*, 6, 25 (*Corpus Christianorum*, XXXVI, 66).
4. Cf. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, I, 202.
5. Cf. la lettre des prêtres Faustin et Marcellin à Valentinien et Théodose en 384, pamphlet contre la vie facile de l'église romaine (*Avellana*, *Ep.* II, 121 ; *CSEL*. 35, 1, 43) : « *habeant illi basilicas auro coruscantes pretiosorumque marmorum ambitione vestitas vel erectas magnificentia columnarum* ; *habeant quoque porrectas in longum possessiones ob quas et fides integra periclitata est* » ; cf. *ibid.* ; § 49 (p. 20) une condamnation de la propriété ecclésiastique et — déjà — le vœu d'un retour à une vie de détachement apostolique.

aux réunions liturgiques. Pain et vin déposés à l'autel pour le sacrifice, mais aussi contributions en espèce ou en nature [1]; en Gaule, les conciles du ve siècle [2] et les *Statuta ecclesiae antiqua* [3] en règlent les modalités. De bonne heure également, les fidèles offrirent à l'Eglise une part des récoltes, en général les prémices. Cette pratique, qui prolongeait des coutumes hébraïques, se rencontre d'abord en Orient. La Gaule l'ignore sans doute à notre époque [4]. Par contre la dîme, vieil usage hébraïque également, était connue en Gaule dès le IIIe siècle. Mais il ne s'agissait souvent que de suggérer une quotité souhaitable plutôt que d'une prestation nettement individualisée [5]. Les Pères contribuent à en accréditer l'usage. Dans un sermon de carême attribué à Ambroise figure, parmi les aumônes qui constituent des œuvres de pénitence, la dîme des grains, des fruits, du vin, du bétail, des produits du jardin et même de ceux de la chasse [6].

Saint Jérôme la tient pour « impôt cultuel ». Saint Augustin pour « aumône obligatoire » [7]. En Norique, saint Séverin, d'après la *Vita* écrite par son disciple Eugippius [8], se serait efforcé de l'imposer pour avoir les ressources nécessaires aux besoins des pauvres et au rachat des captifs. Mais il se heurta à des résistances que seule sa persuasion pouvait tenter de vaincre. Dans les dernières années du ve siècle, Pomère la signale comme une institution établie en Provence. L'obligation canonique n'apparaitra qu'au VIe siècle et sa consécration par des textes séculiers ne date que de l'époque carolingienne [9].

Ces prestations ont parfois provoqué les demandes abusives des clercs. Saint Jérôme les laisse deviner dans les conseils qu'il donne au clergé. Une constitution de Zénon, destinée au patriarcat de Constantinople est plus explicite dans ses prohibitions [10]. Elle défend aux évêques, chorévêques et clercs de contraindre leurs ouailles et surtout les paysans, à verser une part de leur récolte ou à exiger des corvées sous menace d'anathème, interdit, privation de communion ou refus du baptême. L'empereur certi-

1. Concile de Gangres, c. 7 et 8 (BRUNS, I, 108).
2. LESNE, *op. cit.*, I, 13-16; concile de Vaison de 442, c. 2 et 4 (BRUNS, II, 127-128); cf. coll. dite 2e concile d'Arles, c. 47 (*ibid.*, 136).
3. C. 79, 93, 95 (BRUNS, I, 148, 150).
4. LESNE, *op. cit.*, 15-16.
5. *Ibid.*, 16.
6. *Sermo* 25, 2 (*PL*. 17, 655 = C. 16, qu. 7, c. 4).
7. VIARD, *Hist. de la dîme eccl. en France*, 34-35.
8. Ch. 17 et 18 (*M. G., AA.*, I. 2, 16-17).
9. VIARD, *op. cit.*, 42-49; 55; 71.
10. CJ. 1, 3, 38, 6.

fie connaître des villages où toute la population a été frappée d'interdit pour cette raison. S'il engage chacun à donner une part des produits de son travail, il menace d'expulser de son église le clerc qui commettrait les abus qu'il dénonce.

Libéralités impériales. — Constantin, dès le début de son règne, avait donné l'exemple de la générosité. Dès l'hiver 312-313, des sommes importantes furent attribuées au clergé africain et leur répartition fut confiée à Ossius [1]. Dans la même période la *Domus Fausta* (le Latran) est donnée à Miltiade [2]. C'est là que se tiendra le concile de Rome de 313. Au cours du IVe siècle, le Latran deviendra le centre de l'administration pontificale. Son église est dotée d'une rente de 439 sous et le baptistère d'une rente de 10.129 sous [3]. Richesse mobilière et domaines fonciers iront sans cesse croissant [4].

La fortune du prince n'y contribue pas seule. Les terres du fisc, les revenus des cités furent mis à contribution [5]. Lors de la réaction païenne, Julien prescrira de rendre aux cités les terres publiques qui leur avaient été enlevées au profit de l'Eglise [6]. Avec les empereurs dévôts du début du Ve siècle, des temples païens, des lieux de réunions sont confisqués et attribués à l'Eglise [7]. Il en va de même pour ceux des hérétiques [8]. Parfois des amendes judiciaires sont abandonnées à l'Eglise pour les pauvres [9].

L'ampleur de ces libéralités fut certainement considérable. Il est cependant impossible d'en tenter une évaluation, ni même de déterminer son importance relative par rapport aux générosités privées. Celles-ci, moins amples mais plus nombreuses ont puissamment contribué à la constitution du patrimoine ecclésias-

1. De Clercq, *Ossius of Cordoba*, 164.
2. H. Leclercq, *DACL*. VIII, V° *Latran*, 1544 et s.
3. H. Leclercq, *loc. cit.*, 1548-1549.
4. Cf. par exemple l'étrange histoire des présents faits par Valentinien I à Saint Martin, qui d'ailleurs les refuse (Sulpice Sévère, *Dial.* II, 5, *in fine*, *CSEL*. I, 187), ou l'allusion aux libéralités faites à l'Eglise et l'ordre de les continuer dans la constitution de Marcien de 451 (*CJ*. 1, 2, 12, 2).
5. Sozomène, *H.E.*, V, 2 (*PG*. 67, 1228); cf. la donation à un évêque d'un *fundus fiscalis* par Constantin pour le faire passer à l'arianisme (*Avellana, Ep.* II, 32 et 41; *CSEL*. XXXV, 1, 14 et 17).
6. CTh. 10, 3, 1 (362), fragment d'un grand texte, dont d'autres passages se retrouvent CTh. 11, 16, 10; 11, 23, 2; 12, 1, 50; 13, 1, 4 et peut-être CJ. 11, 70, 2. Sur ces restitutions de terres qui avaient été données aux églises, cf. le Commentaire de Godefroy sur CTh. 10, 3, 1.
7. Par exemple Honorius, CTh. 16, 10, 20 (415) = CJ, 1, 11, 5.
8. Théodose II, CTh. 16, 5, 57, 2 (415).
9. CTh. 11, 36, 20 ;= CJ. 1, 4, 2 (369).

tique. L'appauvrissement du trésor impérial, surtout en Occident imposait, en effet, une limite à la politique des libéralités. Certains historiens estiment que l'apport impérial ne représente qu'« un médiocre facteur de leur fortune » et que la source essentielle fut constituée par les libéralités des fidèles que stimulaient les textes évangéliques et le malheur des temps[1].

La générosité privée[2]. — Elle se manifeste par des donations entre vifs et des libéralités à cause de mort, celles-ci plus fréquentes sans doute et plus opulentes, le disposant n'étant généreux qu'aux dépens de ses héritiers. Enfin commence à se manifester un droit successoral de l'Eglise sur les biens de ses clercs.

a) *Les donations.* — Les exemples en sont nombreux[3], moins sans doute que pour l'âge ultérieur, mais la rareté des sources, l'absence de tout cartulaire ecclésiastique pour une époque aussi lointaine, interdisent toute comparaison statistique. Les lettres, les premières vies de saints signalent ces donations[4]. On aimerait savoir si la misère du temps, l'insécurité, les exigences des *potentes* et du fisc ne conduisaient pas déjà de petits paysans à abandonner leurs terres à l'Eglise contre sa protection. Les conditions politiques et économiques rendaient cette solution souhaitable. Techniquement le droit le permettait, par la précaire, de durée brève, mais pratiquement renouvelable. Mais l'insuffisance des sources interdit toute affirmation.

Zénon, dans une constitution faite pour l'Orient et que sa place au CJ. (1, 2, 15) situe entre 470 et 477 rappelle l'obligation d'observer l'engagement que constitue ces donations. La donation doit être faite selon les formes légales. Il faut en particulier qu'elle soit insinuée au greffe[5]. Elle lie alors le promettant. Evêques et économes sont autorisés à en poursuivre l'exécution en justice. L'empereur signale, en particulier, des donations, mobilières et immobilières, pour faire édifier un oratoire en l'honneur de « martyrs, d'apôtres, de prophète, ou de saints anges », et celles qui ont pour objet l'établissement d'hospices pour les voyageurs, les malades et les pauvres.

1. LESNE, *op. cit.*, I, 23.
2. *Ibid.*, 21-32.
3. Les générosités de sainte Mélanie sont célèbres, cf. cardinal RAMPOLLA, *Sancta Melania giuniore, senatrice romana* (*Roma*, 1906) ; P. ALLARD, *Une grande fortune romaine au Ve siècle*, *Rev. quest. hist.*, XXXVII (1907).
4. Par exemple, Sidoine Apollinaire remercie Avitus de la donation d'un fonds de terre à l'Eglise de Clermont (*Ep.* III, 1 ; *M. G.*, *AA.* VIII, 39).
5. Cf. Fragments du Vatican, 249 (Constantin). Justinien au contraire dispense de cette formalité certaines donations au profit de l'Eglise (CJ. 8, 53, 34, 1 a et 8 ; 53, 36, pr. ; 529 et 531).

Ces donations sont donc parfois accompagnées d'une charge. La somme ou la terre sont affectées à un but cultuel ou charitable. Zénon oblige l'église bénéficiaire au respect de ces charges. Il est d'ailleurs probable que, conformément à un usage qui tend à se répandre au Bas-Empire la donation était souvent faite avec réserve d'usufruit. Ainsi le disposant donnait forme dès son vivant à son intention pieuse, mais en remettait la réalisation à son décès[1].

Une variété particulière de donation est représentée par la dotation (les textes parlent de *dos*) que devait fournir celui qui décidait l'érection d'une nouvelle église ou d'une chapelle. Il était en effet souhaitable que le fondateur assurât de quoi subvenir au service du culte et aux besoins du desservant. La dotation était le plus souvent en terres, dont les revenus servaient aux besoins de l'Eglise. La pratique semble avoir été assez généralement suivie[2]. En Italie elle est imposée par Gélase[3] et sa législation persistera au moins jusqu'au début du VII[e] siècle.

b) *Les libéralités à cause de mort.* — Ces libéralités au profit d'une collectivité se heurtaient en droit romain à l'interdiction de gratifier par institution d'héritier, legs ou fidéicommis une personne qui n'était pas individuellement déterminée : ce que le droit romain appelait une *incerta persona.* Quelques dérogations, assez rares, avaient été admises dès le haut-Empire, et certains cultes païens, peu nombreux, en avaient profité[4].

A cet égard l'Eglise fut très favorisée. Non seulement Constantin reconnaissait dès les conférences de Milan la capacité patrimoniale des communautés chrétiennes, mais, en 321, il accordait à chacun la faculté de laisser en mourant ce qu'il voudrait à l'Eglise. Ces dispositions seraient valables quand bien même elles n'auraient pas été faites dans les formes légales[5]. Dans sa

1. Exemple dans Augustin, *Sermo* 355, 4, 5 (*PL.* 39, 1572 et Dom LAMBOT, *S. Aur. Aug. Sermones Selecti, XVIII* Utrecht, 1950 = C. 17, qu. 4, c. 43 ; sur ce sermon cf. *supra* 195) ; cf. également Possidius *Vita Augusti*, ch. 24 (*PL.* 32, 53).

2. Exemple pour une église construite en 471 sur le territoire de Tibur dans L. DUCHESNE, *Liber Pontificulis*, I, p. CXLVI.

3. Cf. *infra*, 306, l'*Ep.* 14, ch. 4 et la procédure qui s'est greffée sur ce texte.

4. *Regulae Ulpiani*, XXII, 6 et sur ce texte cf. F. SCHÖNBAUER, *Tituli ex corpore Ulpiani in neuer Analyse*, *Studi de Francisci*, III (1956), 305-334.

5. CTh. 16, 2, 4. L'assouplissement des formes du testament en général sera réalisé par une constitution conservée au CJ. 6, 23, 15. Seeck la datait de 320. Dans ce cas la formule « *liber sit stylus* » de la constitution de 321 ne ferait qu'appliquer le droit commun à l'Eglise. Mais il est probable que la constitution du CJ. 6, 23, 15 ne date que de 339 (*sic* déjà GODEFROY et MOMMSEN, voir aussi BIONDO BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, I, 392). Dans ce cas l'Eglise fut favorisée de 321 à 329.

Novelle V (455), provoquée par les difficultés qu'avait soulevé le testament d'une femme de rang sénatorial instituant un prêtre, Marcien rappelle à nouveau la licéité de toute disposition à cause de mort au profit de l'Eglise (§ 2). Une autre constitution du même empereur (CJ. 1, 3, 28) interdit d'attaquer une disposition de ce genre faite pour le rachat des captifs sous prétexte qu'elle s'adresse à une *incerta persona*.

Facilitées par le droit séculier, les libéralités à cause de mort, sont encouragées par l'Eglise. Des motifs divers les justifiaient, aumônes en pénitence des fautes commises, rachat des captifs, messes pour les défunts, besoins des malheureux, etc. Les clercs, les évêques surtout, étaient particulièrement invités à laisser en mourant tout ou partie de leurs biens à l'Eglise qu'ils avaient servie et qui parfois avait assuré leur subsistance. La discipline africaine frappe d'anathème après sa mort l'évêque qui préfère à son église des étrangers ou des parents hérétiques ou païens[1]. En Gaule, l'institution d'héritier au profit d'une église n'apparaît pas avant la fin du v[e] siècle[2].

Selon Possidius, Augustin aurait préféré les legs aux institutions d'héritier parfois grevées d'un lourd passif ou de nombreuses charges[3]. Il ne faut pas oublier, en effet, qu'en plus des charges que le droit privé imposait à l'héritier, la législation du Bas-Empire avait très largement admis la transmission avec le patrimoine de l'obligation à certains services d'intérêts public (armateurs, boulangers, membres des curies municipales, etc).

Violent, comme à l'ordinaire, le prêtre marseillais Salvien écrit un traité contre l'avarice, incitant à la générosité envers les Eglises[4]. Pamphlet passionné, indiscret, parfois maladroit et excessif[5]. L'aumône détruit le péché (I, 8), libère des peines éternelles (I, 10). Le mourant doit rendre à Dieu des biens qui ne lui avaient été confiés qu'à titre précaire (I, 5). Ce n'est que justice. Salvien n'envisage que les libéralités des mourants. Il ne parle pas des donations entre vifs. Mais il condamne les religieux et les clercs qui oublient l'Eglise dans leurs testament (II, 14), les laïcs qui préfèrent leurs enfants (I, 3 et 8) ou des étrangers (I, 13-14 ;

1. Concile de Carthage du 13 sept. 401 dans le *Codex eccl. afr.*, c. 81 (Bruns, 1, 175).
2. Lesne, *op. cit.*, I, 27 et s.
3. *Vita Aug.* 24 (*PL.* 32, 54) : « *haereditates forte sollicitas et damnosas* ». Cf. Augustin. *Sermo* 356, 4, 5 (*PL.* 39, 1572 et *supra*, 195) où il est question du refus d'une succession grevée de l'obligation au service de *navicularius*.
4. *Timothee ad ecclesiam Libri IV* (*M.G. AA.* I, 120 et s.).
5. E. Lesne, *op. cit.*, I, 24-26 ; O. Schilling, *Reichtum u. Eigentum in der altchristlichen Literatur* (Freiburg in Brisgau, 1908).

III, 2) ou ceux qui défavorisent leurs enfants devenus moines au profit de ceux restés dans le siècle (III, 4 et 6)[1].

Semblables outrances ne représentent pas l'opinion de l'Eglise. Augustin, qui incite à l'aumône le fait avec mesure[2]. Il revient à plusieurs reprises sur le droit des enfants à une part successorale. L'Eglise ne doit pas être gratifiée à leurs dépens. Dans le sermon 355 sur la vie des clercs[3], il traite en détail de cette question. On lui reproche dit-il, de refuser des héritages. Mais c'est qu'il ne veut pas de ce que la colère d'un père a enlevé à ses enfants. S'il accepte des successions, c'est en l'absence d'enfant. Bien plus : quelqu'un avait fait une donation à l'Eglise avec réserve d'usufruit, alors qu'il n'avait pas d'enfant et ne pensait plus en avoir. Des fils étant nés, l'évêque rendit spontanément la pleine propriété. « Il eût pu ne pas le faire selon les lois des romains[4], mais non selon celles de Dieu »[5].

C'est à la volonté réelle du disposant plus qu'aux termes du testament qu'Augustin se réfère. Un prêtre avait déclaré vouloir laisser ses biens à sa fille. On trouve son testament, où il institue l'Eglise. La fille attaque le testament en invoquant les désirs de son père. Du coup, un fils réclame aussi sa part. Augustin renonce à la vocation testamentaire et partage les biens entre les deux enfants[6].

Le même sermon signale une pratique qui occupera une grande place dans les usages médiévaux : la « part de Dieu ». Augustin invite à compter l'Eglise comme l'un des héritiers et à lui attribuer une part d'enfant[7]. Saint Jérôme donne le même conseil[8]. L'Orient, où saint Basile avait été le premier à suggérer cet usage, était plus généreux et proposait de laisser à l'église la moitié de la succession[9].

1. Sur les idées de Salvien et ce qui le séparc de Jérôme ou d'Augustin, cf. E. F. Bruck, *Kirchenväter u. soziales Erbrecht* (Berlin, 1956), 105-117. Quelques années après Salvien, les sermons de P. Chrysologue expriment une tendance analogue.

2. Martroye, *Saint Augustin et le droit d'héritage des églises et des monastères*, *Mém. de la Soc. nat. des Antiquaires de France*, LXVIII (1909).

3. *PL*. 39, 1571, voir *supra*, 195, cf. C. 13, qu. 2, c. 8 ; *Ep*. 262 : Possidius, *Vita Aug.*, 24 (*PL*. 32, 53).

4. Le droit classique ne connaissait pas la révocation de la donation pour survenance d'enfant. Constance l'admit, mais seulement au profit du patron donateur (CJ. 8, 55, 8 ; 355).

5. *Sermo* 355, 4, 5 (*PL*. 39, 1572 = C. 17, qu. 4, c. 43). Même doctrine chez Ambroise, *Exp. Evang. sec. Lucam*, VIII, 77 (*CSEL*. 32 4, 431) : *non quaerit donum Dei de fame parentum.*

6. *Ibid.*

7. *Ibid*. n. 4.

8. Cf. Violardo, *Il pensiero giuridico di S. Girolamo*, 213, n. 3 et Pizzorno, *L'affiliamento della Chiesa* (Sassari, 1904).

9. Bruck, *Kirchenväter u. Seelteil*, *ZSSt.*, *Rom. Abt.*, 1955, 191-210 ; sur l'ensemble

Le souci des droits de la famille à l'encontre d'un libéralisme d'autant plus facile qu'il ne privait pas le disposant, s'exprime dans la législation. Ce désir d'équilibre fut peut être parfois inspiré par les clercs eux-mêmes. Car le droit païen ne semble pas avoir eu les mêmes préoccupations. Les *Sententiae Pauli* (IV, 3, 3) calculent la quarte réservée à l'héritier par la loi Falcidia sur l'actif successoral, déduction faite des dettes et des dons aux dieux. Le même mode de calcul est appliqué pour la détermination de la quarte réservée au fidéicommissaire par le sénatus-consulte Pégasien [1].

Au contraire, des constitutions du Bas-Empire interdisent les libéralités à cause de mort qui spolient les proches. Valentinien I par la constitution adressée au pape Damase et affichée dans les églises de Rome interdit aux clercs et à ceux qui ont fait vœu de chasteté de capter les successions des veuves et des orphelins [2]. La sanction cependant prouve que le soin de faire respecter les devoirs familiaux n'était pas seul en cause. L'empereur attribue au fisc les biens ainssi donnés ! Plus tard, Théodose II interdit aux diaconesses les dons ou les legs aux églises [3]. Mesure d'hostilité à l'égard de l'Eglise plus que de faveur pour la famille, elle sera rapportée deux mois plus tard [4].

c) *Le droit successoral de l'Eglise.* — Les empereurs ne se sont pas bornés à être généreux envers l'Eglise et à favoriser les libéralités privées. Ils jettent les bases d'un droit de succession *ab intestat* au profit de l'Eglise, que le Moyen-Age ne fera qu'amplifier. D'après Eusèbe [5] et Sozomène [6], Constantin aurait attribué à l'Eglise les biens confisqués ou ceux des condamnés qui ne laissaient pas de parents. Il est, en tous cas, certain que Théodose

du problème de la part faite à Dieu dans les successions., E. F. Bruck, *Kirchenväter u. soziales Erbrecht* (Berlin, 1956) et le c. r. de Wieacher, *ZSSt., Rom. Abt.*, 1957, 482-488. Deux systèmes furent proposés : l'octroi à l'Eglise d'une fraction de la succession, sans tenir compte du nombre d'enfants (ce fut le système gréco-syriaque et plus tard irlandais), l'attribution d'une part d'enfant (solution augustinienne). L'église romaine connaîtra cette dernière solution. Mais attachés au principe romain de la liberté testamentaire, les papes n'y font aucune allusion dans leurs lettres.

1. *L'Interpretatio* sous ce texte prouve que ce mode de calcul, défavorable à la famille, fut cependant maintenu lorsque les libéralités eurent lieu *in honorem dei ecclesiis (sic)*.

2. CTh. 16, 2, 20 (370). Jérôme approuve cette mesure tout en déplorant sa nécessité (*Ep.* 52, 6).

3. CTh. 16, 2, 27 = CJ. 1, 3, 9 (21 juin 390).

4. CTh. 16, 2, 28 (23 août 390) *cf.* Nov. V de Marcien (455) reproduite au CJ. 1, 2, 13, qui interprète ce texte.

5. *Vita Const.* II, 21 (*PG.* 20, 999).

6. *H.E.* I, 8 (*PG.* 67, 878).

attribue à leur église ou à leur monastère les biens des évêques, clercs, moines ou moniales, qui meurent sans parents[1].

§ 3. — Titulaire de la propriété ecclésiastique[2]

Reconnaissance de la propriété. — A la suite des conférences de Milan, accordant la liberté de culte aux chrétiens, l'attribution des biens d'église est nettement déterminée. Le patrimoine est celui de la communauté locale groupée autour de son évêque. C'est ce que précise l'édit affiché à Nicomédie. Les biens appartiennent: «*ad ius corporis eorum id est ecclesiarum non hominum singulorum*». Ils doivent être rendus «*corpori et conventiculis eorum*»[3]. Et la constitution de 321 autorise à laisser les biens «*sanctissimo catholicae venerabilique concilio*»[4]. Cette formule malhabile, qui s'explique peut-être par la connaissance imparfaite qu'avait le rédacteur de la constitution de l'organisation interne de l'Eglise, n'en marque pas moins nettement que la propriété est celle du groupe et non des individus.

Imprécision du statut. — Le droit romain ne précisera pas d'avantage par la suite quel est le propriétaire et quelle est la nature de cette propriété. Faut-il parler d'une propriété de la communauté, tenue pour personne morale, ou de l'évêque, personne physique ? Y a-t-il attribution des biens au saint ou à Dieu, par une transposition du régime des *res divini iuris* du droit païen ?

Le régime de ces dernières n'était pas des plus clairs. On discute pour savoir quel était le propriétaire des Temples. Le peuple romain (Marquardt) ; les dieux (Mommsen, Löning) ou les temples eux-mêmes, tenus pour une sorte de fondation[5] ? Même au Bas-Empire, la notion de personnalité morale n'était que très imparfaitement dégagée par les juristes romains[6].

1. CTh. 5, 3, 1 = CJ. 1, 3, 20 (434). Réserve est faite seulement pour les biens sur lesquels le fisc, les patrons ou les curies ont des droits.

2. A. Steinwenter, *Die Rechtsstellung der Kirchen u. Klöster nach den Papyri*, *ZSSt., kan. Abt.*, 1930, 1-50.

3. Texte de l'Edit dans Lactance, *de mortibus persecutorum*, ch. 48 (*CSEL.* 27, 228).

4. CTh. 16, 2, 4 = CJ. 1, 2, 1.

5. Trezzini, *La legislazione di Gelasio* (1911), 177, n. 2.

6. E. Albertario, *Corpus e universitas nella designazione della persona giuridica*, *Studi di diritto romano*, I, 97-121 ; E. Bruck, *Die Stiftungen für die Toten in Recht, Religion u. politischem Denken der Römer* (Berlin, 1954, résumé dans « *Les facteurs*

Peut-on parler d'un patrimoine affecté à un but pieux et charitable, tenu lui-même pour support de la propriété, ce qui serait le régime des fondations au sens strict du terme[1] ?

Toutes ces solutions ont été proposées[2]. Et l'absence de textes juridiques précis ne permet ni de les condamner ni de les tenir pour assurées.

Les textes législatifs séculiers ne définissent pas la nature de cette propriété, bien qu'ils la reconnaissent. Quant aux libéralités privées, elles ne font état que du but, de l'affectation pieuse ou charitable. On donne à Dieu, au saint, à qui l'église est dédiée ; à l'évêque ou au chef de la communauté monastique, qui seront les administrateurs des biens ; aux clercs ou aux moines qui en sont les bénéficiaires, à l'*ecclesia* ; aux pauvres. Cela souligne la diversité des mobiles psychologiques, la variété des buts, mais ne tranche pas la question de propriété.

C'est sans doute que le problème juridique, une fois admis un droit de propriété au profit des églises, ne fut pas envisagé de très près. Les concepts romains, qu'il s'agisse de la personnalité morale ou des *res divini iuris*, n'étaient pas des plus clairs. Ils n'offraient pas de cadres. Et les juristes que comptaient l'Eglise ne pensaient que selon ces catégories romaines. Les textes d'Orient ou d'Occident parlent volontiers d'attribution *ad ius*[3]. Formule surprenante pour le romaniste ; elle veut peut-être simplement marquer le droit reconnu désormais à l'Eglise. On ne saurait prétendre être plus précis que les textes contemporains.

moteurs de l'origine et du développement des fondations grecques et romaines, *RIDA*, II, 1955, 159 et s.) ; U. von Lübtow, *Bemerkungen zum Problem der juristischen Person*, *Studi in memoria di P. Koschaker*, II (Milano, 1954, 469-510) ; Olivecrona, *Corpus u. Collegium in D. 3, 4, 1*, in *Jura* V, (1954), 181-190 ; A. Philipsborn, *Begriff der juristischen Person im röm. Recht* ; *ZSSt.*, *Rom. Abt.*, 1954, 41 et s. ; Schnorr von Carolsfeld, *Geschichte der juristischen Person* (I, 1933, München). de Visscher, *La notion de corpus et le régime des associations privées à Rome*, *Scritti Ferrini*, IV, (1949), 43-54 et diverses études parues dans *RIDA*, III (1955) et IV (1956). Une importante mise au point vient d'être donnée par R. Feenstra, *L'histoire des Fondations*, *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, XXIV (1956), 381-448.

1. Feenstra (*op. cit.*, 443) a montré que cette notion était attribuable à Heise et datait de 1816.

2. E. Lesne, *op. cit.*, I, 2-3 ; Trezzini, *op. cit.*, 180-183 ; Roberti, *Contributo allo studio delle relazioni tra il diritto romano e le fonti patristiche*, *Riv. di fil. neo-scol.*, 1931 ; Nonnoi, *Sant'Agostino e il diritto romano* (*RISG*, 1934, 546) ; A. Steinwenter, *op. cit.*, 35, croit à une évolution au cours du Bas-Empire, qui conduirait de la « kirchliche Korporation » (le concilium de Constantin) à un « kirchliches Anstalt » dans le droit de Justinien.

3. Le terme, qui figure déjà dans l'édit de Maximien de 312 (Eusèbe, *N.E.*, 9, 10, 11), se retrouve dans celui de Nicomédie (cf. Lactance cité *supra* et Eusèbe, *H.E.*, 10, 5, 11) et dans les papyri (το δίκαιον). Steinwenter (*op. cit.*, 31-34) croit que ce mot signifie la personne juridique.

Caractère collectif de la propriété. — Ces textes permettent cependant quelques conclusions sûres.

1° Le patrimoine est celui de la communauté locale groupée sous la direction de son évêque[1]. Il n'y a pas de propriété de l'Eglise prise dans son universalité. Un tel système aurait entraîné des complications extrêmes pour l'administration des biens et aurait peut-être moins stimulé la générosité locale. Il n'y a pas davantage, au moins au début de notre période, de propriété particulière au profit d'une église déterminée, d'un oratoire, d'un monastère ou d'un hospice[2].

2° Le caractère « épiscopal » est prouvé par le fait que les biens sont souvent donnés à l'évêque, chef et représentant de la communauté[3]. De même — on le verra plus loin — est-ce lui qui, en cette qualité, est de plein droit l'administrateur de ce patrimoine dans l'intérêt commun et conformément à l'affectation donnée aux biens.

3° Quant à l'idée d'une fondation au sens moderne de l'expression, c'est-à-dire d'un établissement qui soit lui-même le titulaire du patrimoine qui le fait vivre, elle ne correspond qu'au système que l'on voit s'introduire en Orient à la fin du ve siècle. Les constitutions de Justinien relatives aux établissements charitables semblent s'y référer[4]. Mais ce régime fut sans doute ignoré de l'Occident, où l'évêque reste l'administrateur de l'ensemble du patrimoine ecclésiastique[5]. Toutefois si l'unité du patrimoine reste le principe et si Gélase interdit d'attribuer des biens aux clercs *pro portione sua*[6], peu à peu s'esquisse une tendance au morcellement qui finira par l'emporter. L'ampleur croissante du patrimoine ecclésiastique, l'autonomie que prennent peu à peu églises, monastères et hospices, les prétentions laïques, rendent ce

1. Elle résulte en particulier des formules des inscriptions disant que les biens appartiennent à la *fraternitas* de l'église (J. ZEILLER. *Les origines chrétiennes de la province de Dalmatie*, 115).

2. *Sic* E. LESNE (*op. cit.*, 60), après LÖNING (*KR*. 1, 246) et STUTZ (*Geschichte der Benefizialwesen*, 68).

3. Les oblations sont remises à l'évêque (Concile de Gangres, c. 7-8, BRUNS, I, 108) ; cf. Augustin, *Tract. in Joh. Evang.* 6, 25 (*Corpus Christian.*, 36, 66) : *Ecce ubi Gaius Seius donavit fundum ecclesiae, cui praeerat Faustinus.*

4. H. R. HAGEMANN, *Die rechtliche Stellung der christlichen Wohltätigkeitanstalten in der östlichen Reichshälfte*, *RIDA*, III (1956), 265-283 et, pour le droit de Justinien, IDEM, *Die Stellung der Piae causae nach justinianischem Rechte* (Basel, 1953).

5. J. GAUDEMET, *Les fondations en Occident au Bas-Empire*, *RIDA*, II (1955), 275 et s.

6. Fragment 24 (THIEL, 498 = C. 12, qu. 2, c. 23).

fractionnement inévitable. Il était également conforme au vœu de nombreux donateurs, qui entendaient gratifier une église déterminée, secourir certains pauvres, assurer les besoins d'un monastère. Nombreuses étaient les libéralités qu'accompagnait une clause d'affectation des biens à une fin précise. Sans doute le respect de cette affectation n'était-il pas inconciliable avec l'unité du patrimoine de la communauté épiscopale. Il était était cependant plus normal de le marquer en respectant l'individualité des biens.

La propriété des églises locales. — Elle est en général reconnue au cours du ve siècle, plus ou moins rapidement selon les régions. A Rome, les diverses églises avaient peut-être leur patrimoine propre dès le IVe siècle [1].

En Afrique, le concile de Carthage de 421 oblige l'évêque à respecter l'affectation des biens donnés à une église déterminée [2]. Au ve siècle, en Afrique comme en Italie, les églises rurales sont propriétaires [3].

En Gaule, au milieu du ve siècle, la collection dite 2e concile d'Arles montre les évêques dotant les églises qu'ils fondent [4]. A la fin du ve siècle, le droit de propriété des églises locales est bien établi [5]. En Espagne, il apparaît vers la même époque ou peut-être seulement au cours du VIe siècle.

En Orient, la Novelle V de Marcien (455) autorise les legs aux églises et aux *martyria* [6]. C'est reconnaître leur individualité et peut-être leur capacité patrimoniale. On peut cependant hésiter sur ce dernier point. Car une constitution de Zénon [7], autorisant également les libéralités aux oratoires, semble dans son *principium* les considérer comme propriétaires, tandis que le paragraphe 2 fait encore état de l'administration par l'évêque. Sans doute peut-on dire que l'évêque administre plusieurs patrimoines distincts. Mais ici encore, l'imprécision du texte reflète celle des concepts. A vouloir trop préciser, on risquerait de trahir la réalité.

1. D'après le *Liber Pontificalis*, elles auraient leur dotation propre, leurs objets cultuels, leurs rentes.
2. C. 10 (MANSI, IV, 451, cf. E. LESNE, *op. cit.*, I, 61).
3. STUTZ, *Benefizialwesen*, 48 *et* 53, *contra*, TREZZINI, *op. cit.*, 183. La propriété du mobilier cultuel est prouvée par Gélase, fragment 27 (THIEL, 499).
4. C. 36 (BRUNS, II, 135).
5. E. LESNE, *op. cit.*, 61.
6. Contre l'interprétation de *martyria* par monastère, proposée par STUTZ, cf. TREZZINI, *op. cit.*, 184, n. 3.
7. CJ. 1, 2, 15.

La propriété des établissements charitables. — On envisagera plus loin la variété des établissements qui devaient assurer les diverses formes de la charité, envers les pauvres, les malades, les orphelins, les vieillards, les étrangers. Peut-être furent-ils plus développés en Orient. La terminologie qui les désigne, même en Italie, est grecque [1]. Mais des hôpitaux ou des hospices existaient en Occident dès la fin du IVe siècle [2].

Il n'est nullement certain que ces établissements charitables d'Occident aient dès notre période été titulaires des biens qui leur étaient affectés. Les textes juridiques sont muets à leur égard et les textes littéraires ne se sont pas préoccupés de la question. Certains de ces établissements restèrent sans doute la propriété de leurs fondateurs. Tel fut probablement le sort de l'hôpital de Fabiola ou de l'hospice de Pammachius. Régime imparfait, qui laissait la perpétuité de la fondation au bon vouloir des héritiers. Aussi le bien était-il plus souvent donné à l'église. La perpétuité était ainsi assurée. Mais, si l'établissement charitable constituait un bâtiment matériellement individualisé, s'il était administré, sous le contrôle de l'évêque, par un personnel spécial [3] et si l'évêque était moralement tenu de respecter l'affectation, rien ne prouve que cet établissement ait joui de l'autonomie patrimoniale. En 494 Gélase n'opère encore qu'un partage des revenus du patrimoine ecclésiastique, Il en attribue une part aux pauvres et aux voyageurs [4]. C'est donc que le partage de la propriété n'était pas encore envisagé [5].

En Orient au contraire l'autonomie juridique des établissements charitables s'affirme à la fin du Ve siècle. L'individualité du bâtiment, du but, de l'administration, y incite des juristes plus avertis que leurs collègues d'Occident. Deux constitutions de 472 citent les *xenodochia* et les *ptochia* à côté des *ecclesiae* pour en garantir privilèges et immunités [6]. C'était reconnaître leur individualité juridique, sans se prononcer sur leur capacité patrimoniale. Ce dernier pas est franchi quelques années plus tard par une constitution de Zénon [7], qui prévoit que l'on

1. Jérôme, *Ep.* 77, 6.
2. L'hôpital de Fabiola (Jérôme, *Ep.* 77, 6) ou l'hospice fondé par Pammachius au *Portus Romanus* (Jérôme, *Ep.* 66, 1 et 77, 10) ; cf. également Paulin de Nole, *Poem.* XX, v. 114 et s. (*CSEL.* 30, 2, 147) ; Augustin, *Tract. in Evang. Joh.*, 97, 4 (*Corpus Christ.*, 36, 575) ; *Sermo* 356, 10 (*PL.* 39, 1578).
3. Concile de Chalcédoine (451), c. 8 (BRUNS, I, 27).
4. *Ep.* 15, 2 (THIEL, 380) : *de reditu vero ecclesiae vel oblatione fidelium quatuor facit portiones... tertiam pauperibus et peregrinis.*
5. Cf. l'étude citée *supra*, 301, n. 5, p. 282-284.
6. C.J. 1, 3, 7 et 34, pr. Cf. J. IMBERT, *Les hôpitaux en droit canonique*, I, 25-26.
7. CJ. 1, 2, 15 (474-477).

pourra donner non seulement aux églises mais aux *xenodochia, nosokomeia, ptochia* [1].

La propriété monastique. — Les débuts de la vie conventuelle provoquent l'apparition d'un nouveau titulaire du patrimoine ecclésiastique. Dès le début du ve siècle en Afrique des monastères sont propriétaires [2].

En Gaule, la propriété monastique apparaît vers la même époque [3]. En Orient, la constitution de Théodose II, qui autorise les monastères à recueillir la succession des moines morts *ab intestat* et sans laisser de parents, prouve également qu'ils peuvent être propriétaires [4]. L'insertion de ce texte au Code Théodosien le rendra applicable à tout l'Empire. Sa présence dans le Bréviaire d'Alaric (v. 3, 1) et dans l'édit de Théodoric (26) atteste, qu'il fut bien connu de l'Occident.

Le concile de Chalcédoine oblige à respecter les attributions de biens faites au profit des monastères [5]. Une telle disposition ne pouvait que favoriser la reconnaissance de l'autonomie du patrimoine monastique.

Prétentions laïques. — En face du droit de propriété ecclésiastique, les laïques, se prévalant de leurs libéralités entendent conserver des droits sur les biens qu'ils ont donnés. La chose est particulièrement nette lorsqu'il s'agit de grands propriétaires qui font édifier à leurs frais et sur leur sol une église pour la population de leur domaine. Créée et dotée par eux, elle leur paraît faire partie du domaine au même titre que granges et celliers. C'est le début de l'église privée, que l'on ne saurait rattacher comme l'a fait Stutz [6], aux seules traditions germaniques [7].

1. Cependant l'individualité patrimoniale ne sera pas parfaitement reconnue même dans le droit de Justinien (cf. HAGEMANN, *Die Stellung der Piae Causae*, 38-41).

2. Cela résulte en particulier d'un sermon de saint Augustin (355, 15 ; *PL*. 39, 1581), qui fait allusion aux écrits constatant la propriété du monastère : le donateur d'un terrain où l'on a élevé un monastère *quia nomine ipsius* (le donateur) *donatus erat locus, mutavit instrumenta ut nomine monasterii possideatur. Possidere* ne doit pss être pris ici dans son sens technique classique, mais comme désignant le droit de propriété, ce qui est son acception commune à cette époque.

3. E. LESNE, *op. cit.*, I, 6 et 124.

4. CTh. 5, 3, 1 = CJ. 1, 3, 20 (434).

5. C. 24 (BRUNS, I, 31 = C. 19, qu. 3, c. 4).

6. La thèse exposée pour la première fois en 1895 (*Geschichte des kirchlichen Benefizialswesens*, I, *Die Eingenkirche*) a été reprise et développée par la suite bien souvent par l'illustre canoniste et par ses disciples. On retrouvera ce problème dans le volume consacré à l'époque suivante.

7. La remarque avait été faite par les historiens français dès les premiers comptes rendus du livre de Stutz : P. FOURNIER, *La propriété des églises dans les premiers*

Les constitutions de la fin du IVe siècle font déjà allusion à cette propriété laïque. Une constitution orientale de 388 distingue *ecclesiae publicae vel privatae*[1]. En 398, Arcadius présente comme chose fréquente (*ut adsolet*) la construction d'église dans les domaines des grands propriétaires et dans les *vici*[2]. Répondant au vœu des propriétaires, il exige que le desservant soit pris dans le domaine ou dans le *vicus*. Paulin de Nole signale deux églises dans le domaine de Sulpice Sévère, où celui-ci célèbre le culte et prêche à ses colons[3]. En Egypte, les papyri montrent dès le IVe siècle l'appropriation privée des églises. Celle-ci résulte d'une clause de l'acte de fondation où simplement de la construction de l'église dans un domaine privé. Il est vrai que ce régime reste exceptionnel. Le plus souvent l'église appartient à l'évêque où à un couvent[4]. Les papyri sont d'ailleurs peu explicites sur le régime de cette appropriation privée. Le propriétaire nomme l'économe, participe par des contributions périodiques aux besoins de l'église. Mais on ignore s'il pouvait désigner le desservant et s'il disposait des revenus de la *dos*.

Un tel régime présentait des dangers évidents. D'abord le risque d'aliénation de l'église par son fondateur qui s'en tenait pour propriétaire[5]. Mais surtout ses interventions abusives dans l'administration de l'église et le choix du desservant que le propriétaire tend à considérer comme un de ses serviteurs.

La législation séculière ne s'est guère souciée de protéger l'église contre ces prétentions laïques. Ce fut essentiellement l'œuvre des conciles et des papes. En Gaule, le concile d'Orange de 441 exige que la nouvelle église soit consacrée par l'évêque diocésain qui en aura la garde. Le droit de présentation du desservant par le fondateur n'est admis qu'au profit d'un évêque qui fait édifier une église sur son domaine personnel, dépendant d'un autre diocèse[6].

siècles du Moyen âge, *NRHD*, 1897, 486-506 ; IMBART DE LA TOUR, *Les paroisses rurales du IVe au XIe siècles* (*RH*, 1886-1898, puis un vol. 1900) ; Paul THOMAS, *Le droit de propriété des laïques sur les églises et le patronage laïque au Moyen âge* (1906) ; E. LESNE, *op. cit.*, I, 77 ; R. GÉNESTAL, *NHRD*, 1911, 229-234 et 1914, 524-555. Cf. également GALANTE, *La condizione giuridica delle cose sacre* I (Torino, 1903) ;FRIEDBERG, *K.R.*, 6e éd., 1909, 594, n. 24. Les exemples d'églises privées dans l'Egypte byzantine réunis par A. STEINWENTER (*ZSSt.*, *Kan. Abt.*, 1930, 1-50 condamnent également la théorie d'une origine spécifiquement germanique.

1. CTh. 16, 5, 14.
2. CTh. 16, 2, 33. Cf. sur ce texte A. STEINWENTER, *op. cit.*, 24-27.
3. *Ep.* 32 (*CSEL.* 29, 275).
4. A. STEINWENTER, *op. cit.*, 28 et s.
5. Ces ventes sont déjà signalées par Constantin (CTh. 16, 5, 2 ; 326) et par Léon (CJ. 1, 5, 10, 496).
6. C. 10 (= C. 16, qu. 2, c. 8) ; cf. Collect. dite deuxième concile d'Arles, c. 36 (BRUNS, II, 123 et 135).

Il n'y a pas d'exemple de présentation par un laïque au ve siècle [1].

Le concile de Chalcédoine (c. 4) avait réservé à l'évêque l'autorisation de nouvelles fondations. En Italie, Gélase, qui avait vu les inconvénients de l'église privée [2], instaure un strict contrôle des fondations dans sa décrétale du 11 mars 494 [3]. Tout fondateur doit demander au pape une autorisation préalable (*petitio*) [4]. Si le pape approuve le projet, il autorise l'évêque à consacrer l'église par une *praescriptio* [5]. Dans la *petitio*, puis à la requête de l'évêque, le fondateur renonce à toute prétention spéciale sur la nouvelle église, en particulier à la perception des revenus de la *dos* pour lui et ses descendants. Par contre il s'oblige à doter l'église de façon suffisante afin d'assurer le culte et les besoins du desservant.

Il est difficile de préciser le territoire auquel cette procédure s'appliquait. Ce n'était certainement pas l'ensemble de la chrétienté. Les relations avec Rome étaient trop difficiles pour que l'on subordonnât la création de toute chapelle à une autorisation pontificale ! Il est par contre certain que ce régime était applicable à l'Italie péninsulaire et à la Sicile [6]. Il est beaucoup moins évident qu'il ait atteint Milan et, *a fortiori*, le reste de l'Occident.

§ 4. — L'administration des biens

Rôle de l'évêque. — Appartenant à la communauté locale, les biens sont administrés par son chef, l'évêque. Textes canoniques et séculiers s'accordent sur ce point.

Le concile d'Antioche (332-341) tout en reconnaissant que l'évêque a le pouvoir (ἐξουσία) sur les biens ecclésiastiques, prévoit cependant la participation du clergé à l'administration du patrimoine [7]. C'est peut-être l'occasion d'un certain contrôle. En cas d'abus commis par l'évêque dans la gestion des biens un

1. IMBART DE LA TOUR, *op. cit.*, 180-181.
2. *Fragment* 21 (THIEL, 495).
3. *Ep.* 14, Ch. 4 (THIEL, 364).
4. Formule dans le *Liber diurnus*, n° 10.
5. Formule, *ibid.*, n° 30. Nombreux exemples dans JAFFÉ-WATTENBACH, *Regesta*, I, 630 ; 679 ; 680, etc. Les lettres 33, 34, 35 de Gélase (THIEL, 448-449 = D. I, *de cons.*, c. 7 et C. 16, qu. 7, c. 26 et 27) constituent de telles *praescriptiones* qui limitent strictement les droits du fondateur.
6. Le chapitre 1 de la lettre 14 parle des églises d'Italie en général. Les évêques de Sicile sont parmi les destinataires. Toutes les *praescriptiones* prises en application de cette procédure qui nous sont parvenues ne concernent que l'Italie suburbicaire.
7. C. 25 (BRUNS, I, 87) ; cf. C. des Apôtres, c. 40 (*ibid.*, 6), Gélase, *Ep.* 17 ; I (THIEL, 381 = C. 16, qu. 3, c. 2).

synode provincial sera appelé à le juger. Réglementation minutieuse, mais dont on ne saurait affirmer qu'elle ait été scrupuleusement observée.

De nombreuses constitutions impériales concernent le rôle de l'évêque dans l'administration du patrimoine de son église. Certaines constituent de véritables règlements du statut des biens ecclésiastiques [1].

Mais l'imprécision juridique qui plane sur le titulaire du patrimoine exposait à des confusions fâcheuses entre les biens de la communauté et la fortune personnelle de l'évêque. Le risque était d'autant plus grand qu'il était parfois difficile de déterminer si certains biens donnés à l'évêque lui avaient été attribués personnellement ou lui avaient été remis pour son église [2]. Comment d'autre part fixer avec précision ce qui dans les gains réalisés par l'évêque lui resterait propre comme constituant son *stipendium*, ou tomberait dans le patrimoine commun ? Textes conciliaires, préceptes patristiques s'appliquent aux distinctions nécessaires [3]. Seuls les biens propres sont à la disposition de l'évêque [4]. Mais certains moralistes [5] l'incitent à tout abandonner à l'église, à ne plus rien avoir en propre et à vivre des subsides de l'église. Recommandation inspirée par le désir de faire pratiquer par l'évêque une pauvreté évangélique, mais qui risquait d'accroître les confusions.

L'évêque administre les biens par lui-même (régime qui paraît avoir été le plus fréquent en Gaule) [6] ou en confie la gestion à un économe. La charge en effet est lourde. Elle croît avec le développement de la propriété ecclésiastique et certains prélats déplorent d'être ainsi détournés de leur ministère [7].

Le mot économe, d'origine grecque, suggère une provenance orientale. Le concile de Gangres signale déjà des économes et celui de Chalcédoine les rend obligatoires [8]. Mais certains prélats occidentaux les utilisent également. Saint Augustin confie l'admi-

1. Marcien, CJ. 1, 3, 28, 1 et 2 ; et surtout Léon, CJ. I, 2, 14 (470) = C. 10, qu. 2, c. 2 et 3.

2. Cf. les cas rapportés par Gélase, *fragm.* 22 (Thiel, 496) et les c. 25 et 26 du concile de Saint-Patrick (Bruns, II, 303-304).

3. *Stat. ecc. ant.*, c. 31 (Bruns, I, 144).

4. Concile d'Antioche, c. 24 ; C. des Apôtres, c. 39 (Bruns, I, 86 et 6) ; Augustin, *Ep.* 185, n. 35 (*CSEL.* 57, 32 = C. 12, qu. 1, c. 28) ; *Stat. ecc. ant.*, c. 31 (Bruns, I, 144) ; Pomère, *De vita contemplativa*, II, 9 (*PL.* 59, 453-454).

5. Pomère, *loc. cit.*

6. E. Lesne, *op. cit.*, I, 33.

7. Saint Basile, *Ep.* 285 (*PG.* 32, 1021 A) ; Saint Jean Chrysostome (*In Matth. Homel.* 85, 4 ; *PG.* 58, 762).

8. C. 26 (Bruns, I, 32 = D. 89, c. 4 et C. 16, qu. 7, c. 21).

nistration des biens à des clercs qui lui doivent des comptes annuels [1]. Les *Statuta ecclesiae antiqua* rendent ce régime obligatoire afin que l'évêque puisse se consacrer pleinement aux lectures pieuses, à la prière, à la prédication [2]. La même collection confiait aux archiprêtres et archidiacres l'assistance des veuves, des orphelins, des étrangers [3].

Délégué de l'évêque, l'économe n'est en principe responsable que devant lui et n'est soumis qu'à son seul contrôle. A Constantinople cependant, Marcien avait étendu la surveillance administrative aux économes. Mais cette intrusion laïque dans les affaires de l'église provoqua les protestations de saint Léon [4].

En dehors de leur participation à certains actes graves les clercs n'avaient en principe pas à intervenir dans l'administration des biens. Parfois cependant ils se substituent à l'évêque pendant son absence et peut-être durant la vacance du siège épiscopal. La régularité de ces pratiques est douteuse. Le concile d'Ancyre annule des ventes faites par des prêtres dans ces conditions [5]. Est-ce la gravité de l'acte ou une fraude des vendeurs qui légitime cette annulation ? ou bien tout acte d'administration était-il interdit aux simples prêtres ?

Il est certain que le fractionnement progressif du patrimoine ecclésiastique multiplie les administrateurs, au moins en fait, sinon en droit. Desservants des églises, gérants des hospices ont désormais la charge de patrimoines qui s'individualisent de plus en plus [6]. Ils n'en restent pas moins sous le contrôle strict de l'évêque à qui ils doivent des comptes, qui les nomme et peut les révoquer.

Les principes de gestion. — 1° L'évêque jouit d'une *entière liberté* dans l'administration du patrimoine ecclésiastique. Il ne doit cependant pas dilapider des biens dont il n'est pas propriétaire [7]. Il en est comptable devant Dieu [8]. Il doit augmenter

1. Possidius, *Vit. Aug.* 24 (*PL.* 32, 53).
2. C. 20 (Bruns, I, 143).
3. C. 17.
4. *Ep.* 137, 2 (*PL.* 54, 1101).
5. C. 15 (Bruns, I, 69 = C. 12, qu. 2, c. 42).
6. Gélase (*Fr.* 21, Thiel, 495) parle d'une église édifiée dans un *fundus* où l'évêque a été obligé de supprimer le service cultuel parce que le propriétaire du domaine prenait pour lui tous les revenus du patrimoine ecclésiastique. Il devenait impossible de trouver des clercs pour assurer le service de cette église « *quum nulla illic alimenta susciperent* ». C'est donc que l'église avait en principe son patrimoine propre.
7. Concile d'Antioche, c. 24 et 25 (Bruns, I, 86 et 87 = C. 10, qu. 1, c. 5 et C. 12, qu. 1, c. 23). On a cependant l'écho d'abus de ce genre, cf. Gélase, *fr.* 22 (Thiel, 496).
8. C. des Apôtres, c. 39 (Bruns, I, 6) ; Gélase, *Ep.* 14, 27 ; 15, 2 ; 16, 2 (Thiel, 478, 380, 381 et C. 12, qu. 2, c. 27).

et non diminuer le patrimoine[1]. En Italie, au moins, et à l'époque de Gélase, un contrôle pontifical strict s'instaure sur la gestion temporelle des évêques[2]. Le pape juge les prélats qui dilapident les biens[3], revendique auprès des tiers les biens aliénés abusivement[4], nomme des administrateurs pour gérer le patrimoine qu'un évêque dilapide[5]. Il assure personnellement ou par l'intermédiaire de *defensores* l'administration du patrimoine d'églises privées provisoirement de leur pasteur. Il repousse les prétentions des laïcs, qui se prévalant de leur qualité de donateur ou de fondateur, s'immiscent dans l'administration des biens.

2° Mais l'évêque doit *respecter l'affectation* fixée par le donateur[6]. Si la libéralité n'a pas été accompagnée de clauses spéciales, il emploie les revenus à des fins pieuses ou charitables. Parmi celles-ci le secours des pauvres[7], le rachat des captifs, l'aide aux voyageurs sont souvent mentionnés. La construction d'église, les sépultures figurent parmi les buts pieux. Il n'est pas encore question de fondations de messes.

Jusqu'au dernier quart du ve siècle, l'évêque garde une entière liberté dans la répartition des revenus entre ces divers emplois. En Italie une réglementation plus stricte apparaît avec Simplice[8] et prend un caractère général avec Gélase.

La mesure de Simplice n'avait qu'un caractère disciplinaire. A l'évêque Gaudentius d'Aufinum (Samnium), qui n'avait pas respecté les devoirs de sa charge, le pape ne laisse qu'un quart des revenus de son église. Les trois autres quarts sont partagés, entre la fabrique, les besoins des voyageurs et des pauvres, les clercs. Cette restriction des droits d'administration prouve qu'encore à cette époque, l'évêque avait en principe une liberté totale[9]. Gélase au contraire impose un partage réglementaire.

1. Gélase, *Ep.* 15, 2.
2. Gélase, *fr.* 24, cf. Thiel, 498 = C. 12, qu. 2, c. 23.
3. Gélase, *fr.* 22, Thiel, 1, 496.
4. Ewald, 526.
5. *Fr.* 23 et 24 (Thiel, 496 et 498).
6. Cf. par exemple, CJ. 1, 3, 28, 1 et 2 (468) qui attribue à l'évêque les biens laissés par un défunt pour le rachat des captifs sans qu'il ait été indiqué qui devrait exécuter cette charge. L'empereur fixe en détail une procédure administrative pour garantir la scrupuleuse exécution de la charge par l'évêque.
7. C. d'Antioche, c. 25 (Bruns, I, 87). L'affectation charitable des biens d'Eglise est déjà indiquée par Constantin, CTh. 16, 2, 6 (329), cf. également Gélase, *Ep.* 17, 1 (Thiel, 381 = C. 16, qu. 3, c. 2).
8. *Ep.* I, 2 (Thiel, 176 = C. 12, qu. 2, c. 28) en 475.
9. Cela confirmerait, s'il en était besoin, le caractère apocryphe de cette division en quatre parts dans la pseudo-constitution de Silvestre, représentant les décisions d'un « concile de 275 évêques », ch. 4 (*PL.* 8, 835). Sur ce texte, cf. Mgr Amann, V° *Silvestre (Saint)*, *DTC.*, XIV, 2 (1940), 2072.

Les revenus de l'église sont répartis par quart entre l'évêque, les pauvres, les clercs et les bâtiments [1]. L'évêque reste d'ailleurs maître de partager le quart réservé aux clercs de façon inégale, selon les mérites de chacun.

Cette discipline semble être restée propre à l'Italie. On verra que la Gaule dès 511, l'Espagne au VIe et VIIe siècle adopteront d'autres répartitions des revenus. Si elles avaient pratiqué le partage romain, il est probable qu'elles n'auraient pas songé à un autre.

La répartition gélasienne fait apparaître une importante participation de l'Eglise aux besoins collectifs de la cité. La part attribuée aux pauvres et aux bâtiments, parmi lesquels figurent des hospices, répond à des besoins sociaux. Ainsi s'affirme cette contribution de l'Eglise aux besoins communs qui restera pendant de longs siècles une justification de sa richesse [2].

3° Simple administrateur, l'évêque ne doit pas aliéner les biens ecclésiastiques. Le rappel de *l'inaliénabilité*, les limites de cette prohibition se retrouvent souvent dans la législation ecclésiastique [3] ou impériale.

La nécessité légitime une dérogation au principe d'inaliénabilité. Mais elle doit être reconnue par le primat et les évêques, les évêques seuls ou un concile [4]. Ces diverses instances sont habilitées à autoriser l'aliénation. Des dispositions analogues sont prises à l'égard des simples prêtres pour protéger le patrimoine de leur église [5]. Les décisions des conciles africains de la fin du IVe et du début du Ve siècles et celles des conciles gaulois du Ve sur ce point sont nombreuses. L'un des cas où l'aliénation des biens, la vente ou la fonte des objets précieux sont le plus souvent permises et même recommandées est, avec le secours des pauvres, le rachat des captifs [6].

1. *Ep.* 14, 27 (THIEL, 378 = C. 12, qu. 2, c. 27) ; cf. *Ep.* 15 et 16 (THIEL, 379 et 380 = C. 12, qu. 2, c. 26) ; fragm. 23 et 24 (THIEL, 497-498 = C. 12, qu. 2, c. 25 et 23) ; fragm. 10 (THIEL, 489 = D. 74, c. 9). La *cautio episcopi* du *Liber Diurnus* (éd. Seckel, 76) rappelle l'obligation pour l'évêque de respecter le partage par quart.

2. S. MOCHI ONORY, *Vescovi e Città*, *Riv. di st. del diritto italiano*, 1932, 102 et s.

3. *Stat. ecc. ant.*, c. 31 (BRUNS, I, 144) ; Léon, *Ep.* 17 (*PL.* 54, 703 = C. 12, qu. 2, c. 52) ; Gélase, *Ep.* 16, 2 (THIEL, 381), fragm. 23 (THIEL, 496 = C. 12, qu. 2, c. 25).

4. Concile de Carthage de 419, dans le *Codex ecc. afr.*, c. 26 et 33 (BRUNS, I, 164 et 165 = C. 17, qu. 4, c. 39 et C. 12, qu. 2, c. 50 et 51 ; cf. HEFELE-LECLERCQ, II, 128). Pour la Gaule, cf. la lettre du pape Hilaire en 462 (*Epis. aevi merov.* I, 27 et 28).

5. *Stat. eccles. ant.*, c. 31 ; *Codex ecc. afr.*, c. 33 (BRUNS, I, 164).

6. Ambroise, *de Off.*, II, 28 (*PL.* 16, 139 ; cf. C. 12, qu. 2, c. 70). En 407, lors de l'invasion vandale, Exupère de Toulouse vend des vases sacrés pour nourrir la population. En 452 pour racheter les prisonniers faits par les Vandales en Italie et emmenés en Afrique, l'évêque de Carthage fait de même (Victor de Vita, *Hist. persec.* I, 25-26, *CSEL.* 7, 12).

Les textes séculiers rappellent et sanctionnent cette inaliénabilité. Une constitution de Léon de 470 relative à l'église de Constantinople interdit toute aliénation et tient pour responsables sur leur patrimoine personnel les administrateurs qui violeraient cette défense. Les notaires qui rédigeraient les actes d'aliénation sont menacés d'exil perpétuel tandis que les préposés au greffe qui les enregistreraient sont frappés de confiscation générale ! Seule est autorisée, mais sous des conditions très strictes, la constitution d'usufruit[1].

Anastase rappellera ce principe d'inaliénabilité, sous réserve de quelques exceptions limitativement énumérées[2]. Il exige de multiples garanties pour qu'il soit bien établi que l'aliénation a lieu dans un des cas autorisés.

En Gaule, les *Statuta ecclesiae antiqua* exigent pour la validité de l'aliénation ou de l'échange la participation du clergé et sa souscription dans l'acte[3]. Régime original, plus souple que celui qui fixe d'avance les cas où l'aliénation est licite et qui instaure une participation plus étroite du clergé tout entier à la gestion du patrimoine de la communauté.

Gélase autorisera la révocation des ventes ou des donations faites par un évêque en violation du principe d'inaliénabilité. Conformément à la solution romaine relative à l'achat de biens hors du commerce, il admet que l'acheteur évincé soit indemnisé[4]. L'église spoliée par son évêque aurait peut-être également un recours contre celui-ci ou même contre ses héritiers[5].

§ 5. — *Les privilèges*

Constantin ne s'était pas contenté de faire des donations aux églises. Il avait accordé des privilèges fiscaux aux biens ecclésiastiques. Son exemple sera suivi par ses successeurs. Ainsi étaient jetées les bases de l'immunité réelle des biens d'église qui devaient persister pendant de longs siècles[6].

1. CJ. 1, 2, 14 = C, 10, qu. 2, c. 2.
2. CJ. 1, 2, 17, 1.
3. C. 32 (Bruns, I, 145); cf. pour l'affranchissement des esclaves du patrimoine ecclésiastique le c. 31.
4. Fragment 23, *supra*, 310, n. 3.
5. En ce sens, Trezzini. *La legisl. canonica di... Gelasio*, 202.
6. G. Le Bras, *L'immunité réelle* (thèse, Paris, 1920); Ferrari dalle Spade, *op. cit.*, cf. *supra*, 176, n. 2; P. Rasi, in *Festch. Wenger*, II, 269-282.

L'immunité réelle. — Il ne faut pas confondre l'immunité réelle accordée au patrimoine de l'église avec l'immunité personnelle que nous avons envisagé plus haut[1]. Il y a cependant entre elles certaines analogies aussi bien dans les charges dont l'immunité assure l'exemption que dans les variations de la politique impériale à leur égard. Souvent d'ailleurs un même texte concerne l'immunité des églises et celle des clercs.

Les débuts de l'immunité réelle sont obscurs. Aucun texte de Constantin comparable à celui qui accorde l'immunité personnelle au clergé. Une constitution que sa subscription date de 315 est en réalité de 360[2].

Peut-être des privilèges aujourd'hui perdus l'avaient-ils précédée, car ce texte n'introduit pas un régime absolument nouveau.

Le 30 juin 360, à la suite du concile de Rimini où les Pères avaient tenté d'obtenir de l'empereur des privilèges plus importants, Constance refuse de les dispenser de l'impôt foncier mais en exempte les biens ecclésiastiques[3]. Une autre constitution de la même année rappelle la dispense de l'annone dont jouissaient les biens de l'église, ceux de la *domus divina* et ceux d'un ancien consul et du roi Arsacius d'Arménie[4]. Ce texte prouve que l'immunité de l'annone était antérieure à 360.

L'exemption des « munera sordida et extraordinaria ». — En 382 Gratien maintenait au profit des églises un régime qu'il déclarait ancien et qui les exemptait des *munera sordida* mais non des *munera extraordinaria*[5]. On a mis en doute la mention des églises parmi les bénéficiaires de cette disposition[6], car elles ne sont plus citées dans la version de cette constitution au CJ.10, 48,12. On a également fait observer que la présence des églises se comprenait mal dans un texte qui n'accorde l'exemption qu'à des personnes et non à des institutions.

Ces objections ne sont pas décisives. L'absence de la mention des églises au C.J. peut s'expliquer, non par la volonté de réduire les privilèges de l'Eglise, mais par la présence dans ce code de beaucoup d'autres textes qui établissent avec plus de détails

1. *Supra*, 176.
2. CTh. 11, 1, 1 (*sic*, MOMMSEN et GRADENWITZ, *SDHI*, 1936, 5 : *contra* FERRARI DALLE SPADE, *op. cit.*, 3).
3. CTh. 16, 2, 15, pr.
4. CTh. 11, 1, 1. L'authenticité du texte est contestée par SAVAGNONE, *BIDR*, 1941, 524.
5. CTh. 11, 16, 15.
6. En ce sens, après MOMMSEN, FERRARI DALLE SPADE, *Imm. eccl.*, 37.

et d'éclat l'immunité réelle. D'autre part il n'est pas exact de dire que la constitution de 382 ne concerne que des personnes physiques. Les privilèges accordés aux fonctionnaires du palais le sont *ut non singulis indulta personis, sed in commune dignitati vel corpori.* Le caractère collectif est ici aussi clairement indiqué que lorsqu'il s'agit des *ecclesiae.*

Enfin les églises sont mentionnées dans une constitution de 390[1], qui renouvelle le privilège dans des termes identiques. Faudrait-il encore admettre l'interpolation de la mention des églises dans ce texte ? On en peut d'autant plus douter qu'une constitution de 397 précise que les églises jouissaient depuis longtemps de l'exemption[2]. Ce dernier texte ajoute que cette exemption vaut désormais pour les *munera extraordinaria* aussi bien que pour les *sordida.*

Il n'est pas facile de distinguer ces deux catégories de charges. Il n'est même pas certain que les deux adjectifs désignent des charges nettement différenciées[3]. Les textes ne les définissent jamais ; les énumérations qu'ils en donnent ne sont pas limitatives et varient d'une constitution à l'autre. Celle de 382[4], qui n'emploie que l'expression de *munera sordida* énumère surtout les prestations personnelles, voisines de la corvée, entretien des routes et des ponts, construction ou réparation des édifices publics et des hospices, fabrication d'armes, mouture du blé, cuisson du pain, préparation de la chaux, mais aussi fourniture de voitures et de chevaux pour la poste, de bois de construction ou de chauffage, de charbon de bois pour les ateliers monétaires ou les armuriers, de recrues pour l'armée, etc.

Peut-être les *munera extraordinaria* désignaient-ils des contributions exceptionnelles. Celles-ci pouvant porter sur les services indiqués ci-dessus, un même *munus* aurait pu être à la fois *sordidum* et *extraordinarium*[5].

La crise économique et la limitation de l'immunité. — Renouvelant l'exemption des *munera sordida* et des impôts extraordinaires, Honorius spécifie en 412 que les églises sont tenues de la *canonica inlatio*, c'est-à-dire de l'impôt foncier ordinaire qu'exige

1. *H. t.*, 18.
2. CTh. 11, 16, 21 et 22, faisant allusion aux privilèges fiscaux accordés par les *divi principes*, donc au moins par Gratien et Théodose.
3. FERRARI DALLE SPADE, *op. cit.*, 16-34.
4. Reproduite presque textuellement CTh. 11, 16, 18.
5. FERRARI DALLE SPADE, *op. cit.*, 47-48.

« la charge des nécessités présentes »[1]. Le paiement de cet impôt s'effectuait normalement en nature, mais par faveur l'empereur paraît accepter qu'il soit versé en or[2]. La même obligation existe en Orient. Elle résulte *a contrario* de la constitution de 424[3], par laquelle Théodose II dispense de la capitation l'église de Thessalonique, en spécifiant d'ailleurs que cette exemption ne s'étendait pas aux *externa tributa*[4].

En 423 Théodose est contraint de restreindre l'exemption des *munera sordida et extraordinaria*. Contrairement à ce qu'il en avait été jusque là, cette exemption ne s'applique plus aux travaux d'entretien des routes et des ponts[5]. La mesure s'explique par la difficulté de maintenir en bon état les voies de communication. Elle n'est nullement dirigée contre l'Eglise, car les terres de l'empereur sont également visées.

En Occident, Valentinien III limite l'immunité réelle en même temps que l'immunité personnelle des clercs[6]. « La difficulté des temps » lui fait révoquer des exonérations fiscales concédées aux grands personnages, aux clercs, aux domaines impériaux et aux églises, afin que le poids de l'impôt ne retombe pas tout entier sur un petit nombre d'assujettis.

Quatre ans plus tard, Théodose II prenait en Orient une disposition analogue[7]. Il supprime sur le parcours de l'armée impériale l'exemption des *munera*, en particulier celle de la fourniture des voitures et des animaux, dont jouissaient les terres impériales, celles des églises et des autres privilégiés. La crise économique, les invasions, la ruine des contribuables ne permettent plus les générosités impériales en faveur de l'Eglise.

Autorité des privilèges. — On est frappé par l'abondance de cette législation accordant des privilèges à l'Eglise. La fréquence des constitutions ne s'explique pas seulement par les variations de la politique impériale, tantôt généreuse tantôt contrainte par les circonstances à plus de modération. Au contraire plu-

1. CTh. 16, 2, 40 = CJ. 1, 2, 5. Un passage de Saint Ambroise prouve qu'il était déjà acquitté à la fin du IVe siècle « *agri ecclesiae solvunt tributum* » (*contra Auxent.* 33). (*PL.* 16, 1017).
2. Cf. un exemple de cette autorisation, CTh. 11, 1, 37 (436).
3. CTh. 11, 1, 33 = CJ. 1, 2, 8 et 10, 16, 12.
4. S'agit-il des terres de l'église hors de la cité, de celles d'autres églises ou de celles des particuliers ? (cf. FERRARI DALLE SPADE, *op. cit.*, 6).
5. CTh. 15, 3, 6 = CJ. 1, 2, 7 et 11, 75, 4.
6. Nov. 10 (441), *supra*, 179.
7. CJ. 1, 2, 11 (445).

sieurs constitutions ne font que se répéter[1]. Cela est d'autant plus remarquable que les codes ayant en principe évité les répétitions de textes similaires, on peut penser que les renouvellements de privilèges furent en fait beaucoup plus nombreux que ceux que nous connaissons aujourd'hui. Sans doute, certains d'entre eux s'expliquent par des circonstances historiques spéciales : nécessité de rétablir des privilèges temporairement révoqués par un usurpateur[2], déclaration de bienveillance envers l'Eglise pour se concilier le parti devôt[3]. D'autres ont été rendus nécessaires par l'ignorance où l'on était même dans l'administration supérieure des privilèges accordés à l'Eglise[4].

Mais on doit surtout tenir compte de ce que ces privilèges constituaient un *ius singulare*, qui ne liait probablement que l'auteur de la constitution. Par des renouvellements successifs le privilège atteignait en fait à la perpétuité. Sans doute nous n'avons pas pour chaque nouveau règne la mesure renouvellant ces privilèges. Mais de telles dispositions, qui n'apportaient rien de neuf, étaient précisément celles que les compilateurs n'avaient pas à conserver. Peut-être aussi certains renouvellements furent-ils tacites. On dispose cependant de plusieurs exemples de renouvellements par le nouvel empereur[5].

SECTION III
LES HONNEURS

La bienveillance impériale, l'insertion de l'église dans la vie séculière ne se traduisent pas seulement par des privilèges accordés au clergé et par la constitution d'un important patri-

1. Exemple typique, mais non isolé dans CTh. 11, 16, 15 et 18 (382 et 390).
2. Par exemple Sirmond 6 (CTh. 16, 2, 46 et 47, pr.) en 425. Valentinien vient de reprendre l'Occident à l'usurpateur Jean qui avait supprimé les privilèges de l'Eglise.
3. Par ex. : CTh. 16, 2, 30 = 11, 16, 21 et 22 (397) ou CTh. 16, 2, 38 (407, cf. E. Demougeot, *RDH.* 1950, 405). Le premier texte est reproduit au Décret, C. 25, qu. 2, c. 20, § 1.
4. Cf. le début de la constitution de Sirmond, 1, renouvelant le privilège de juridiction.
5. Peu après son entrée solennelle à Rome (13 juin 389), Valentinien II reproduit presque mot pour mot la constitution de son frère (CTh. 11, 16, 15 et 18). Honorius confirme en 395 les privilèges accordés par son père (CTh. 16, 2, 29 = C. 25, qu. 2, c. 20). Marcien confirme également les privilèges des empereurs précédents (CJ. 1, 2, 12, pr. ; 451). Cf. encore Anasthase (CJ. 1, 2, 17, non daté) et pour les privilèges des juifs les confirmations d'Arcadius (CTh. 16, 8, 13 et 15) et d'Honorius (*h. t.*, 20).

moine dû à la générosité laïque. Dès Constantin, le clergé est honoré et respecté. Vivant dans une société où les titres, les rangs, les dignités prennent une importance croissante, n'en a-t-il pas lui-même subi la contagion ? Fut-il par assimilation intégré dans la hiérarchie séculière ?

La question est posée depuis longtemps [1], sans que des données très précises aient pu jusqu'ici être produites. Elle revêt d'ailleurs des aspects multiples dont beaucoup dépassent le domaine du canoniste.

Titres et insignes. — Il appartient à l'archéologue et au liturgiste de relever les analogies ou les emprunts entre les ornements des clercs dans les cérémonies officielles et ceux des dignitaires impériaux, entre le trône des évêques et celui des empereurs ou des hauts fonctionnaires [2]. Les sandales de l'évêque qui apparaissent au IVe siècle et sont le signe de sa dignité sont analogues à celles des sénateurs. La dalmatique est à la même époque portée par le pape et ses diacres. Elle évoque le *colobium* des sénateurs. Au Ve siècle le pape porte le *pallium*, qui ressemble à celui que l'on voit sur les dyptiques consulaires [3]. Mais une fois les parallélismes formels constatés, il resterait à les interpréter et à dire s'ils impliquent une assimilation à des degrés hiérarchiques précis.

Il est en tous cas certain que les *pontificalia* qui, à partir du IVe siècle, sont le signe distinctif de l'officiant principal marquent la volonté des évêques de se distinguer des autres clercs [4].

La titulature officielle, elle aussi, a retenu l'attention. Sylvestre fut qualifié de *gloriosissimus papa* et l'on ne peut s'empêcher de noter que ce superlatif s'appliquait également à l'empereur. On a cru que le titre d'*illuster* était officiellement donné aux évêques ou du moins à ceux des plus grands sièges ce qui, en les classant parmi les clarissimes, leur en assurait les privilèges [5].

1. J. BRAUN, *Die liturgische Gewandung im Occident u. Orient nach Ursprung u. Entwicklung* (Freiburg, 1907) ; P. BATIFFOL, *Etudes de liturgie et d'archéologie chrétiennes* (1919) ; E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, I, 175 et n. 1 ; Th. KLAUSEN, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien u. Ehrenrecht* (1948) ; H. U. INSTINSKY, *Bischofsstühle u. Kaiserthron*, 1955 et le compte rendu de SANTO MAZZARINO, dans *Jura*, VII, 1956, 345-352.

2. Sulpice Sévère (*Dial.*, II, 1) blâme la vanité d'évêque dont le siège est élevé comme l'estrade d'un empereur.

3. La correspondance exacte est reconnue par Dom Pierre SALMON, *Etude sur les insignes du Pontife* (Rome, 1955), 22-23, après E. STAMMEL, *Die bischöfliche Kathedra im christlichen Altertum* (*Münchener Theol. Zeirschrift*, III, 1952, 17-32).

4. Dom P. SALMON, *op. cit.*

5. KLAUSER, *op. cit.*. Une constitution théodosienne de 442 (CJ. 1, 3, 21) mentionne

Mais l'argument sur lequel s'appuie cette déduction n'a pas rallié tous les suffrages[1]. A supposer que ce titre ait été couramment attribué aux évêques, il ne serait pas établi pour autant qu'il emportât les conséquences juridiques que cette qualification avait pour certains personnages de l'Empire.

Un texte séculier donne un ordre hiérarchique des dignités, en y faisant figurer le clergé. Il attribue à cette hiérarchie une importance particulière, puisqu'il en fait dépendre le taux des amendes frappant les donatistes qui refusent de regagner l'église catholique. Les *sacerdotales* y figurent après les *illustres*, mais au même rang que les *senatores*[2]. On peut présumer que l'ordre serait le même s'il s'agissait du clergé catholique.

Si l'on peut hésiter sur certains points de détail, il n'en est pas moins certain que la hiérarchie ecclésiastique acquiert depuis le règne de Constantin plus de prestige extérieur, plus d'importance aussi dans la société romaine. La richesse des communautés, la splendeur des églises, permettaient plus de faste dans les cérémonies. Des honneurs liturgiques[3] on passait facilement aux honneurs dans le siècle.

Ce prestige social des évêques, et tout spécialement de l'évêque de Rome, s'exprime dans cette boutade que saint Jérome prête au païen Praetextatus « Faites-moi évêque de Rome et je me ferai chrétien »[4].

Privilèges juridiques. — Le droit ne resta pas insensible à cette évolution[5]. Des constitutions impériales accordent aux clercs certains privilèges. Comme toujours c'est en matière judiciaire qu'ils sont les plus nets. La distinction des *honestiores* et des *humiliores* s'était elle aussi esquissée tout d'abord devant les tribunaux. Elle s'était assez vite concrétisée dans les privilèges judiciaires des *honestiores*[6]. En 381, Théodose I déclare au consistoire que par respect pour les évêques on ne saurait les

la « dignité d'*illustris* » à propos des évêques, des prêtres ou même des diacres ; cf. DÜRING, V° *Dignitas, Reallexikon f. Antike u. Christentum* (1957), 1033.

1. Cf. le compte rendu de SANTO MAZZARINO, cité ci-dessus.
2. CTh. 16, 5, 52 (412).
3. Cf. le cortège des prêtres accompagnant l'évêque (« Concile de Laodicée », c. 56 ; BRUNS, I, 79 = D. 95, c. 8) ou la place honorifique de l'évêque dans son église (*Stat. eccl. ant.*, c. 34 et 35, BRUNS, I, 145 = D. 95, c. 9 et 10).
4. Jérôme, *contra Joann Hieros.* 8 (*PL.* 23, 361).
5. On a signalé plus haut la législation canonique qui rappelle les diacres à leur place subalterne.
6. GU. CARDASCIA, *L'apparition dans le droit des classes d'honestiores et d'humiliores, RHD.* 1950, 305-337.

contraindre à venir témoigner en justice[1]. En 385-386 il autorise le témoignage du prêtre mais interdit de le soumettre à la torture. Si, profitant de cette faveur, le clergé se livre à de faux témoignages, il sera exposé à la poursuite pour faux[2]. Le concile de Carthage de 401 va plus loin encore. Il proclame qu'aucun clerc ne doit être appelé à témoigner devant un juge laïque[3].

Par une dérogation formelle au droit commun, Valentinien III dispense les évêques de comparaître en justice lorsqu'ils font l'objet d'une poursuite pénale pour un crime particulièrement grave. Ils y seront représentés par un procureur constitué en forme solennelle. Mais bien évidemment ils subiront personnellement la sentence qui sera prononcée contre eux[4].

D'autres constitutions ont pour objet de protéger les clercs contre les violences. Honorius punit de mort les attaques concertées contre l'Eglise et le clergé[5]. Le texte concerne l'Afrique; il s'agit d'une région troublée par un schisme qu'aggrave une crise sociale et politique, ce qui peut expliquer la disposition impériale. Mais cette constitution figurera au C. Th. où elle prend valeur générale. Plus tard, l'empereur Léon, dans une longue constitution relative aux églises et aux clercs, interdit aux agents de la force publique d'employer contre les clercs des mesures de contrainte[6]. Il limite à un taux modeste les rémunérations que ces agents pourront exiger des clercs plaidant en justice[7]. Ce ne sont que mesures de détail. Elles n'en sont pas moins caractéristiques du respect dont l'empereur entourait le clergé.

Le prestige social. — Ornements, titres ou privilèges ne suffisent pas à marquer la supériorité d'un groupe. Il y faut ajouter la conscience qu'il a de son rôle et la reconnaissance de celui-ci par l'opinion publique. Ce serait aux sociologues d'indiquer comment le clergé s'imposa dans la société du Bas-Empire au delà du strict domaine de ses fonctions sacrées. L'historien peut

1. CTh. 11, 39, 8 = CJ. 11, 3, 7 (cf. *Dictum Gratiani, post* C. 11, qu. 1, c. 9). Dans son Commentaire, Godefroy tend à réduire l'importance de ce texte. Il ne s'agirait que d'exempter les évêques du témoignage en matière criminelle. La mesure aurait été provoquée par les instances pénales qu'auraient suscitées les troubles du concile de Constantinople.
2. CTh. 11, 39, 10 = CJ. 1, 3, 8.
3. Dans le *Codex ecc. afr.* c. 59 (Bruns, I, 170).
4. Nov. 35, § 1.
5. CTh. 16, 2, 31 = Sirmond 14 = CJ. 1, 3, 10 (398).
6. CJ. 1, 3, 32, 6 (472).
7. *Ibid.*, § 5.

cependant noter sa participation à la vie de la cité. Le problème sera envisagé plus loin dans son ensemble[1]. Il suffira ici d'en indiquer quelques aspects.

Conscients de leur mission de protection des faibles, soucieux de faire reconnaître leurs droits par l'empereur, des clercs vont à la Cour et sollicitent l'empereur. *Palatia obsident*, déclare saint Jérome dans une formule qui est une condamnation[2]. Ces interventions, parfois intempestives, attestent le sentiment que les clercs et surtout les évêques ont de leur force. On a signalé également l'*intercessio* des clercs, qui prélude à l'asile. Ambroise fait au clergé un devoir d'intervenir pour solliciter la commutation de la peine de mort. Le secours de l'Eglise était si fréquent et si efficace que les empereurs furent contraints d'intervenir. Constantin avait interdit l'appel contre des sentences fondées sur l'aveu du coupable ou sur des preuves manifestes pour les crimes les plus graves (homicide, empoisonnement, magie, adultère)[3]. En renouvelant cette défense, Théodose I prohibe dans les mêmes cas l'intervention des clercs. De lourdes amendes menacent les hauts fonctionnaires, les juges, les bureaux, s'ils ne respectent pas cette disposition[4]. En 398, Arcadius est obligé de sévir contre les clercs et les moines qui arrachent le coupable à un juste supplice[5]. Il n'interdit pas une *intercessio* régulière, inspirée par un sentiment d'humanité, qui serait portée devant les juges compétents pour provoquer une *relatio* au préfet du prétoire et par là même une nouvelle instance. Ce qu'il condamne ce sont les tumultes provoqués par l'audace du clergé ou des moines qui prennent l'aspect d'une guerre civile plus que d'un jugement. Il se réserve de punir lui-même sévèrement de tels méfaits. Les évêques seront d'ailleurs responsables des désordres provoqués par les moines de leur diocèse. Les récits de saint Ambroise et de saint Jean Chrysostome montrent qu'il ne s'agissait pas de vaines craintes de la part de l'empereur.

L'importance sociale du clergé est également attestée par son rôle officiel dans la désignation du *defensor civitatis*[6]. Créé en 364 pour défendre le petit peuple contre les abus des puissants, le *defensor* était alors désigné par le préfet du prétoire[7]. En 387,

1. *Infra*, 350 et s.
2. *Contra Rufinum*, III, 18 (*PL.* 23, 491).
3. CTh. 11, 36, 1 (313, sic Stein, *Spätröm. Reich*, I, 43, n. 5).
4. CTh. 9, 40, 15 (392).
5. CTh. 9, 40, 16 (398) = 11, 30, 57 = CJ. 1, 4, 6 et 7, 62, 29.
6. Bernecker, V° *Defensor civitatis* dans le *Reallexicon für Antike u. Christentum*, *fasc.* 21 (1956) ; 649-656.
7. CTh. 1, 29, 1.

Valentinien II confie son élection aux membres de la cité [1]. Mais, en 409, Honorius limite le collège électoral à un groupe restreint où le clergé voisine avec les grands propriétaires et les curiales [2].

Plus encore que dans le déroulement régulier d'une procédure électorale, c'est aux périodes de crises que le prestige et l'autorité du clergé s'affirment. Aucune sans doute dans cette période malheureuse ne fut plus grave que la menace des barbares aux portes de la cité. Le danger autorise-t-il la fuite ? Quelle doit être l'attitude du clergé ? Consulté sur l'opportunité d'un abandon de l'Afrique par le clergé, Augustin s'y oppose. Les clercs ne doivent pas laisser les vieillards et les malades [3]. Mais parfois le clergé répond mal à l'appel qui lui est fait. Le concile d'Angers (453) dénonce des clercs qui ont livré leur cité et les frappe d'excommunication [4].

1. CTh. 1, 29, 6.
2. CJ. 1, 55, 8. Le clergé n'est plus mentionné dans la novelle 3 de Majorien (458). Mais des clercs figuraient sans doute dans une assemblée qui réunissait *municipes, honorati, plebs*. En tous cas, le clergé reparaît officiellement en 505 (CJ. 1, 4, 19 ; cf. DECLAREUIL, *RDH*, 1907, 472 et s.
3. *Ep.* 128, *infra*, 354-355.
4. C. 4, *in fine* (BRUNS, II, 138).

CHAPITRE IV

LA COORDINATION

Nombreuse, diverse, puissante, la société ecclésiastique doit être coordonnée et dirigée. Des autorités multiples y contribuent. Elles laissent déjà apparaître la coexistence, l'accord ou les tensions qui scandent depuis 19 siècles la vie de l'Eglise : principes monarchiques ou gouvernement collégial ; évêques et pape d'une part, *presbyterium*, synodes et conciles de l'autre ; autonomie locale ou centralisation romaine ; hiérarchie des ordres et fraternité des corps. Ici encore l'enquête déborde le droit. La géographie, l'histoire, les usages donnent leur caractère propre aux églises régionales. Le droit parfois l'accuse en élevant la région au rang de circonscription administrative, dotée d'un chef, intermédiaire entre les évêques locaux et le siège romain. L'histoire de ces grands cadres intermédiaires sera toujours incertaine et mouvementée. Les IVe et Ve siècles n'échappent pas à cette loi.

Quant aux groupements fraternels réunis par un commun idéal ascétique ou par la pratique d'une plus grande charité, ils ne sont pas inconnus de notre époque. On a signalé les premiers groupements monastiques où la faiblesse des structures juridiques laisse mieux apparaître les aspirations communes à une vie de perfection. Il est d'autre part vraisemblable que les groupements où s'étaient retrouvés les chrétiens menacés de l'époque des persécutions n'ont pas disparus dans les facilités d'une religion reconnue. La société du Bas-Empire s'inscrit dans des structures sociales multiples et souvent rigides. Le malheur des temps aussi bien qu'une législation autoritaire les imposent. Il serait étrange que l'Eglise ait échappé à cette contagion. Mais on doit reconnaître que les sources sont muettes. L'esprit communautaire, qui marquera largement l'Eglise médiévale, s'exprime peut-être dès le Bas-Empire. Ce n'est qu'à partir du Moyen âge que l'on peut écrire l'histoire des confréries.

Ces observations dictent notre plan. Nous envisagerons dans une première section le gouvernement de la communauté locale et dans une seconde section l'autonomie et l'unité dans le gouvernement de l'Eglise.

SECTION I
LE GOUVERNEMENT DE LA COMMUNAUTÉ LOCALE

La communauté locale fournit le cadre de la vie chrétienne. L'évêque en est le pasteur et le chef. Les prêtres restent en principe groupés dans le *presbyterium*, qui l'aide dans ses fonctions liturgiques, pastorales ou juridictionnelles. Si certains prêtres échappent déjà en fait à cette vie commune, ils ne sont pas encore chefs responsables d'un territoire. La paroisse n'existe pas. L'importance de l'évêque est donc considérable et presque exclusive. C'est par lui qu'il faut commencer notre étude et c'est à lui qu'il y a lieu de consacrer les développements les plus amples. On envisagera ensuite le rôle de ses auxiliaires.

§ I. — *L'épiscopat monarchique*[1]

Le principe. — On a vu les fondements scripturaires et les premiers développements historiques de l'épiscopat[2]. Au IVe siècle, l'institution est fermement établie[3]. Les Pères affirment la nécessité d'un chef unique pour conduire le troupeau. C'est le gage de l'unité de foi[4]. Selon saint Jérôme l'épiscopat se serait peu à peu imposé à la communauté des prêtres pour garantir cette unité au milieu des multiples tendances hérétiques. La soumission des prêtres à l'évêque serait donc d'origine coutumière et celui-ci devrait en tenir compte dans son mode de gouvernement[5]. Il ne doit pas oublier que les prêtres sont comme

1. P. B. Kurtscheid, *Hist. iuris canonici, Hist. Institutionum*, (Romae, 1941), 106-119. H. E. Feine, *Kirchl. Rechtsgeschichte*, I (2e éd. Weimar, 1954), 88-92 ; 114-115 ; W. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, I (Wien, 1953), 141-144 ; 152 et s.
2. *Supra*, t. I.
3. On ne peut reprendre ici le problème historique si incertain des premières listes épiscopales. Une telle étude relève de l'histoire locale.
4. Jérôme, *Ep.* 125, à Rusticus, no 15 (*CSEL.* 56, 133 = C. 7, qu. 1, c. 41).
5. *Comm. in Ep. ad Titum*, *ad* c. 1, v. 5 (*PL.* 26, 562-563 = D. 95, c. 5).

lui des *sacerdotes*[1]. S'ils lui doivent obéissance, ce ne doit pas être servilité[2]. Un respect réciproque qui n'exclut pas les subordinations nécessaires fortifie l'unité du clergé.

La monarchie épiscopale implique l'unité des titulaires. Il ne doit pas y avoir deux évêques dans une même cité. Du concile de Nicée (c. 8) aux lettres du pape Hilaire[3], la législation est ferme. Elle rejoint la doctrine de saint Jérôme. L'association d'Augustin à l'évêque d'Hippone, Valère, constitue un exemple célèbre de dérogation à ce principe. Saint Augustin lui-même l'expliquait par l'ignorance des principes de Nicée[4] et Paulin de Nole signale l'anomalie de ce « co-évêque »[5].

I. — **Le territoire.**

Aux IVe et Ve siècles les cadres territoriaux se précisent et se stabilisent. Les progrès du christianisme, la liberté qui lui est accordée provoquent l'apparition de nouveaux sièges épiscopaux. Ce développement et la nécessité de faire respecter par les évêques les limites territoriales de leur compétence suscitent une abondante législation. Mais, malgré elle, bien des incertitudes subsistent. Les limites territoriales sont souvent imprécises. Il n'est que plus malaisé d'en imposer l'observation aux évêques.

Terminologie. — Le terme qui désigne la circonscription épiscopale est incertain. On trouve parfois diocèse, qui dans la langue administrative du Bas-Empire désignait un territoire beaucoup plus vaste couvrant plusieurs provinces[6]. Mais le terme habituel est celui de *parochia*[7].

La législation conciliaire. — Elle fixe les conditions d'érection de nouveaux diocèses. Au concile de Sardique, Ossius s'élève contre la multiplication abusive des évêchés. Inutile d'en créer pour de petites communautés auxquelles un prêtre suffit. Il ne

1. *Ep.* 146 (*CSEL.* 56, 309 = D. 93, c. 24).
2. *Ep.* 52 (*PL.* 22, 513 = D. 95, c. 7).
3. *Ep.* 16, 4 et 17, 3 en 465 (THIEL, 168 et 170).
4. *Ep.* 213.
5. *Ep.* 7, 2 (*CSEL.* 29, 43 = C. 7, qu. 1, c. 12).
6. *Cod. ecc. afr.*, c. 99 (BRUNS, I, 185) ; Concile de Tolède de 400, c. 20 (*ibid.*, 206) ; SCHEUERMANN V° *Diözese*, *Reallexikon für Antike und Christentum* (1957), 1053-1062.
7. Conciles de Nicée c. 16 ; d'Antioche (332-341), c. 9 ; Canons des Apôtres, 13 et 14 (14 et 15) (BRUNS, I, 18 ; 83 ; 2-3).

faut pas gaspiller le nom et le prestige de l'évêque[1]. Peut-être l'évêque de Cordoue traduisait-il le sentiment d'un espagnol habitué à de grands diocèses réunissant parfois plusieurs cités[2], tandis que les petites communautés locales étaient confiées à des prêtres ou même à des diacres[3]. En tous cas, Ossius confie aux évêques de l'éparchie la décision sur l'opportunité de créer un nouvel évêché. Le c. 57 du « concile de Laodicée » interdit également l'institution d'évêques dans les bourgs ou les grands domaines. Des visiteurs itinérants doivent suffire[4].

Le concile de Carthage de 390[5] soumet la création d'un nouvel évêché à l'assentiment de l'évêque dont le territoire se trouvera de ce fait amputé. Cette création doit s'autoriser de l'existence d'une très nombreuse population chrétienne. Et le concile de 397 dénonce les prêtres qui par esprit de domination ou par brigue tentent de se faire créer un nouvel évêché[6].

Seul le concile de Chalcédoine (c. 17) rattache l'érection de nouveaux évêchés à la création de villes nouvelles.

En aucun cas l'évêque du nouveau siège ne dépend de celui dont le territoire a été amputé. Comme les autres évêques de la province, il relève du métropolitain.

Le rôle de la papauté dans ces créations semble des plus réduits. Elle se borne à rappeler les prescriptions conciliaires interdisant les créations abusives[7]. Il n'est pas fait allusion à son autorisation. Ce n'est que dans les territoires d'évangélisation récente que de nouveaux évêques sont établis par Rome[8].

Variété des structures. — En Occident les circonscriptions épiscopales répondent à deux types bien distincts. L'Italie du Centre et du Sud, l'Afrique ont des diocèses très nombreux et par suite fort petits. Si la population est assez importante et l'éloignement de la ville suffisant, une simple bourgade peut

1. C. 6, latin et 5, *in fine*, grec (Bruns, I, 92-93).
2. A l'époque du concile d'Elvire, il n'y avait que 6 évêchés (peut-être 7) pour toute la Bétique.
3. Cf. le c. 77 du concile d'Elvire (Bruns, II, 12) et sur cette question, De Clercq, *Ossius of Cordoba*, 83.
4. Bruns, I, 79 = D. 80, c. 5.
5. C. 5 (Bruns, I, 119 = C. 16, qu. 1, c. 50). Même disposition au concile de 397, c. 42 (*ibid.*, 130 = C. 16, qu. 1, c. 51), renouvelée au concile de 418 (*Cod. ecc. afr.*, c. 53, Bruns, I, 167). Le concile du 13 juin 407 (*Cod. ecc. afr.*, c. 98, Bruns, I, 185) exige en outre l'accord du concile provincial et du primat.
6. Cf. c. 46 (Bruns, I, 132).
7. Léon, *Ep.* 12, 10 (*PL*, 54, 654 = D. 80, c. 4).
8. C'est le cas de l'évêque Palladius chez les Scots, en 431 (Hinschius, II, 381, n. 10).

avoir son évêque. D'anciennes villes, que la crise démographique du Bas-Empire réduit au rang de village ont également leur évêque. Faute de sources suffisantes, ces évêchés sont mal connus. Ils subsisteront jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand avec un évêque assisté de quelques prêtres[1].

Au contraire en Italie du Nord, en Espagne, en Gaule (sauf dans la Narbonnaise ou les évêchés comme les cités sont nombreux), en Bretagne, dans les pays danubiens et balkaniques, les évêchés sont beaucoup plus vastes et peu nombreux.

Le premier type correspond à des régions d'évangélisation déjà poussée avant le IVe siècle et à des pays où le développement urbain était ancien et intense. Vers la fin du Ve siècle, on trouve en Italie environ 53 évêchés pour le nord et environ 200 pour le centre, le sud et les îles[2].

Devant une tendance abusive à la création d'évêchés inutiles, les conciles africains (390, 397, 407, 418) durent réagir. Au concile de Carthage de 397, Aurélius déclare procéder chaque dimanche à des ordinations épiscopales[3]; il laisse cependant entrevoir que certains diocèses manquent de pasteur[4]. Malgré les prescriptions conciliaires, des évêques africains sont à la tête de la communauté d'un simple domaine[5]. Le colloque de 411 mit en présence 268 évêques catholiques et 279 évêques donatistes. On ne doit pas additionner ces deux chiffres pour avoir le total des évêques africains à cette date, car certaines cités avaient à la fois un évêque catholique et un donatiste. On peut cependant supposer que le nombre des évêchés africains était alors d'environ 430[6]. En Gaule il était d'environ 116[7].

Incertitude des frontières. — La création de diocèses prélevés sur le territoire d'anciens diocèses plus vastes, la grande

1. Gu. FORCHIELLI, *La pieve rurale* (1931), 45-46.
2. LANZONI, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII* (Faenza, 1927) ; S. MOCHI ONORY, *Vescovi e città*, *Riv. di St. del diritto ital.*, 1931, 249.
3. C. 39 (BRUNS, I, 129).
4. Augustin (*Ep.* 209, 2 ; *CSEL.* 57, 348) signale la création de l'évêché de Fussala.
5. Cf. au colloque donatiste de Carthage la déclaration d'Alypius de Thagaste à l'évêque donatiste Pétilien et la réponse de ce dernier. Donatistes et catholiques ont des évêques dans les *fundi* ou les *villae*.
6. G. BARDY, *La question des langues dans l'église ancienne*, 64. On dispose pour l'Afrique d'une sorte de fichier de l'église africaine tenu vers la fin du Ve siècle par l'évêque de Carthage, la *Notitia provinciarum et civitatum Africae*. Elle donne 117 évêques pour la Byzacène, 125 en Numidie, 44 en Maurétanie Sétifienne. Mais ces chiffres sont suspects et le document ne doit être utilisé qu'avec précaution (COURTOIS, *Victor de Vita*, 91-100).
7. *Supra*, 94.

étendue de certains d'entre eux, les zones inhabitées, abandonnées aux friches, aux forêts et aux marécages, qui abondaient dans des régions encore peu exploitées ou redevenues des *agri deserti* faute de bras, expliquent l'incertitude des frontières entre les diocèses.

Il faut en effet se débarrasser de notre moderne conception de la frontière, ligne idéale que l'on franchit d'un pas. Dans un monde où la population décroît, des zones inhabitées séparent les diocèses. Cette indétermination des frontières géographiques ne pouvait que favoriser les conflits juridiques.

La doctrine de son côté y prêtait. La consécration épiscopale conférait à l'évêque des pouvoirs d'ordre qu'il était difficile de tenir pour limités à un territoire. Qu'il fut dans sa cité ou dans une autre, le prélat n'en restait pas moins évêque et pouvait être tenté d'user de ses droits.

L'imprécision des frontières provoque des discussions. Les évêques revendiquent des communautés locales. Les conciles instituent des tribunaux composés d'évêques pour régler ces différents[1]. Les papes[2] et les chroniqueurs[3] signalent des difficultés du même ordre en Italie.

Diocèse et « civitas ». — Devant cette imprécision des cadres ecclésiastiques, ceux de l'administration civile pouvaient-ils être de quelque utilité ? A supposer le territoire des cités mieux délimité que celui des diocèses, était-il licite de conclure du premier au second ? Aucun texte ne l'affirme. Lorsqu'il hésite sur la frontière d'un évêché, Gélase ne fait pas appel à une correspondance séculière. Ayant à déterminer l'évêque territorialement compétent pour consacrer une église édifiée sur un territoire dont l'appartenance est incertaine, il décide de la faire consacrer par l'évêque, qui, avant érection de la nouvelle église, baptisait les habitants de ce territoire ou procédait à la *consignatio* annuelle[4]. Il s'en remettait donc à un critère purement religieux, non à la corrélation des circonscriptions laïques.

On a cependant souvent parlé d'une sorte de parallélisme entre

1. Concile de Milève de 402, c. 21 (= C. 16, qu. 6, c. 1).
2. Innocent I écrivant à Florentinus, évêque de Tibur (*PL*. 20, 606) : Gélase (*Frag*. 18, THIEL, 493 = C. 16, qu. 3, c. 7) prescrit une enquête *de spatiis* et décide qu'à défaut d'une solution déjà acquise on attribuera le territoire à celui qui en a la possession.
3. Sulpice Sévère, *Chron*. 1, 23 (*CSEL*. I, 26).
4. Fragm. 19 (THIEL, 493-494), cf. TREZZINI, *La legislazione canonica di... Gelasio*, 66-67 ; 124-125.

le cadre de la *civitas* et celui du diocèse ecclésiastique. Le canon 17 du concile de Chalcédoine en évoque le principe et l'empereur Zénon déclare que chaque cité doit avoir son évêque[1]. Pour des raisons particulières, il fait immédiatement exception pour les cités de Scythie et pour une ville d'Isaurie élevée depuis peu au rang de cité[2]. En fait, la concordance existait souvent[3]. Et cela était normal. L'évangélisation avait d'abord touché les villes. L'existence d'une communauté chrétienne avec un chef demeurant dans la ville conduisait à cette correspondance. Mais elle n'a pas constitué un principe pour l'Eglise. Dans tout l'Empire on a pu relever des preuves de l'indépendance des deux cadres[4]. De petites agglomérations, qui ne constituent pas des cités, ont parfois leur évêque[5]. A l'inverse, on trouve des diocèses qui réunissent deux cités[6]. Si, par exemple les cinq cités de Narbonnaise Ire (Narbonne, Toulouse, Béziers, Nîmes, Lodève) ont leur évêque dès la première moitié du ve siècle, Uzès, simple *castrum*, a également le sien[7].

Empiètements excessifs. — L'imprécision des frontières n'est pas seule en cause. Il est difficile de faire accepter par les évêques la limitation territoriale de leur compétence. L'idée est nouvelle. Au IIIe siècle encore des évêques écrivent à des chrétientés lointaines et interviennent dans leurs affaires. Ainsi avait fait Cyprien à l'égard de la Gaule ou de l'Espagne. Le problème de la limitation territoriale ne pouvait se poser que du jour où les évêchés plus nombreux seraient plus proches les uns des autres, où les évêques pourraient librement circuler, où parfois fiers d'une

1. C.J. 1, 3, 35, pr.
2. *Ibid.*, §§ 2 et 3.
3. G. FORCHIELLI (*La pieve rurale*, 42) note une certaine correspondance entre le moindre nombre des diocèses de l'Italie du Nord, pauvre en cités (80 pour 126.000 km²) et leur plus grand nombre dans le reste de l'Italie où la densité des cités est beaucoup plus considérable. Pour la Gaule, cf. GRIFFE, *La Gaule chrétienne*, I, 124-128 et II, 87 et s. ; H. BEIS, *Sur la détermination de la cité gallo-romaine et de l'ancien diocèse d'Auxerre* (dans *Saint Germain et son temps*, 1950, 27-38) ; G. COUFFON, *Limites des cités gallo-romaines et fondation des évêchés dans la péninsule armoricaine* (*Bull. et Mém. de la Soc. d'émulat. des Côtes-du-Nord*, 73, 1942, 1-24).
4. DRIOUX, *La préhistoire des diocèses de France* (*Introd. aux ét. d'histoire eccl. locales*, III, 11) cite les travaux de Desjardins, Chaume, Linckenheld, qui prouvent qu'il n'y a pas concordance rigoureuse.
5. Nice eut son évêque au IVe siècle et Toulon au ve siècle.
6. Cf. LANZONI, *op. cit.*, 1091 ; S. MOCHI ONORY, *op. cit.*, 248, pour l'Italie. En Espagne, il y a moins d'évêchés que de cités (par ex. Léon et Astorga ne forment qu'un évêché jusqu'au IXe siècle). En Gaule, 14 localités qui ne sont pas des cités ont un évêque. En Scythie, il y a de nombreuses villes mais un seul évêque, celui de Tomi.
7. E. GRIFFE, *Hist. relig. des anciens pays de l'Aude.*

autorité qui désormais assure leur prestige, ils tenteraient d'en abuser. Le développement de l'évangélisation et la paix de l'Eglise réalisaient ces conditions.

Aussi la législation dût-elle à plusieurs reprises rappeler aux évêques les bornes de leur pouvoir. Le concile de Sardique leur interdit d'ordonner sur un territoire qui n'est pas le leur[1]. Celui d'Antioche (332-341) en fixant les droits de l'évêque précise qu'il ne peut les exercer que sur son territoire, sauf autorisation spéciale du métropolitain[2]. Des dispositions analogues se retrouvent en Orient, dans les conciles de Constantinople de 381[3] et de Chalcédoine de 451[4], ainsi que dans les Canons des Apôtres[5]. L'abus le plus souvent dénoncé consiste dans des ordinations faites en dehors du territoire ou portant sur des ordinands qui dépendent d'un autre évêque.

En Occident, les conciles africains répètent à plusieurs reprises des prescriptions identiques[6]. Le concile romain dont les décisions furent transmises aux évêques gaulois[7], plus tard celui de Tours en Gaule[8] et en Irlande celui tenu par saint Patrick[9] signalent des difficultés analogues. A l'abondance des textes, à leur répétition, on mesure la difficulté d'habituer l'épiscopat à la notion de compétence territoriale[10].

Stabilité des cadres. — La législation conciliaire s'oppose aux créations inutiles et aux dépassements de frontières. Pour elle le cadre diocésain doit être stable et strict. Le concile de Chalcédoine pose en principe que les églises doivent rester sous

1. C. 18 et 19, latin ; 15, grec (Bruns, I, 103 et 104 = D. 71, c. 1). Cf. les allusions du c. 14, latin (11, grec) à l'évêque qui, venu d'un autre diocèse importune son confrère.
2. C. 9, 13, 22 (Bruns, 82-86 = C. 9 qu. 3, c. 2 et C. 9, qu. 2, c. 6 et 7).
3. C. 2 (Bruns, I, 21 = C. 9, qu. 2, c. 8 et 9) qui se réfère aux prescriptions de Nicée. La fin du canon marque bien la limite du pouvoir des évêques, mais le début conserve une notion plus imprécise de compétence régionale : il décide que les évêques d'Egypte sont compétents pour les affaires d'Egypte, ceux d'Orient, d'Asie, du Pont et de Thrace, chacun dans sa région.
4. C. 20 (Bruns, I, 31 = D. 71, c. 4).
5. C. 34 (36) ; Bruns, I, 5.
6. Concile de Carthage de 348, c. 10 ; cf. au c. 12 les plaintes de l'évêque de Madaure au sujet de la violation par un évêque voisin d'un accord passé entre eux pour fixer leurs territoires respectifs ; concile de 390, c. 11 ; de 397, c. 20 (C. 7, qu. 1, c. 27) ; 38 (C. 11, qu. 1, c. 19) ; 46 (ces deux derniers repris par le concile de 419 = *Codex ecc. afr.*, c. 48 et 56, cf. ces textes dans Bruns, I, 115 et s.).
7. *Epistula ad Gallos episcopos*, c. 15 (Bruns, II, 281).
8. C. 9 (Bruns, II, 141).
9. C. 30 (*ibid.*, 304).
10. Ici encore pourrait se poser la question de savoir dans quelle mesure une telle notion fut suggérée par l'exemple de l'administration locale romaine.

l'autorité des évêques qui les administrent depuis longtemps et il admet que la prescription trentenaire vaut titre[1].

L'administration pontificale fait observer ces principes. Gélase insiste sur la nécessité de respecter les cadres fixés. On ne saurait les modifier en invoquant la négligence de l'évêque, la prescription, la charge trop lourde supportée par le prélat ou son consentement acquis par fraude[2]. Le pape reconnaît lui aussi le droit d'un évêque qui peut invoquer la prescription de 30 ans[3].

Cette stabilité n'entraîne pas cependant l'immutabilité absolue des circonscriptions diocésaines. L'extension des communautés légitime de nouvelles créations.

En Afrique le conflit donatiste souleva sur ce point des difficultés particulières que le concile de 407 s'efforce de régler[4]. Les communautés revenues du donatisme peuvent garder leur évêque. Si celui-ci est mort, elles seront, si elles le préfèrent, rattachées à d'autres diocèses. Les évêques, qui avant la « loi d'unité » promulguée par l'empereur ont ramené des fidèles au catholicisme resteront leur pasteur. Quant aux églises ralliées après cette loi, elles relèveront des évêques catholiques du diocèse où elles se trouvent.

On devine par ce texte les conflits que soulevait la dualité des hiérarchies et que compliquaient les passages, isolés ou collectifs, spontanés ou suscités, d'une obédience à l'autre.

Le concile de 407 entendait les régler. Mais sur certains points ses formules peu claires en suscitent de nouveaux. Le concile du 1er mai 418 dut reprendre la question pour la régler plus simplement[5]. Les donatistes revenus à l'Eglise catholique passent sous la juridiction de l'évêque du lieu de leur résidence. Une prescription est établie à l'encontre des réclamations épiscopales. Tout évêque qui a converti un groupe donatiste et qui le dirige depuis trois ans ne pourra être inquiété. Ce délai ne court, au cas, où il n'y avait pas d'évêque susceptible de faire valoir ses droits sur ces convertis, que du jour où le siège vacant aura reçu un titulaire, et, si le revendiquant est lui-même un ancien évêque donatiste, du jour de sa conversion[6]. Enfin il est interdit aux pré-

1. C. 17 (BRUNS, I, 301 = C. 16, qu. 3, c. 1).
2. Fr. 17 (THIEL, 492 = C. 16, qu. 3, c. 5) et la fin du fr. 17 dans LOEWENFELD, *Epist. Pontif. Rom. ineditae* (1885), 9. Cf. TREZZINI, *La legislazione canonica di... Gelasio*, 126-127.
3. *Ep.* 17 (THIEL, 382 = C. 16, qu. 3, c. 2).
4. Dans le *Codex ecc. afr.*, C. 99 (BRUNS, I, 185).
5. *Ibid.*, c. 117 (BRUNS, I, 191).
6. C. 119 (BRUNS, I, 192).

lats de se prévaloir de ces textes pour s'emparer par violence de nouveaux territoires. Les difficultés de mise en application seront résolues judiciairement par des commissions épiscopales [1].

Les suppressions. — Si le développement du christianisme donnait plus d'importance aux créations d'évêchés, des suppressions ont également eu lieu. Une lettre de Gélase en signale un exemple, à titre de sanction contre une petite ville de l'Italie du Sud, qui avait massacré ses deux derniers évêques. Son territoire fut partagé entre deux évêques voisins [2].

Bien que l'érection ou la suppression d'un siège épiscopal ne relève pas en droit de l'empereur, il est probable que son intervention fut parfois sollicitée. Ainsi s'explique une constitution de Zénon [3] qui punit d'infamie et de confiscation celui qui obtiendrait un rescrit privant une cité de son siège épiscopal.

II. — **Désignation de l'évêque** [4].

L'importance des fonctions épiscopales exige un soin spécial dans le recrutement des pasteurs. On ne reviendra pas sur les conditions générales d'accès aux ordres étudiées plus haut. Elles s'appliquent naturellement à l'évêque. Mais sa désignation obéit à des principes propres qu'il faut envisager ici.

On doit à cet égard distinguer deux problèmes, qui correspondent à deux étapes dans l'accession de l'évêque à ses fonctions : le choix de la personne, qui répond à certaines exigences, et la consécration, qui lui confère ses pouvoirs d'ordre [5].

A. — *Le choix.*

Le choix des pasteurs importe à la hiérarchie, gardienne et garante de la vie religieuse. Il importe également au peuple, qui peut être consulté sur le choix de son chef. Mais déjà la

1. C. 120.
2. *Ep.* 37 (Thiel, 450 = C. 25, qu. 2, c. 25). Trezzini (*op. cit.*, 130) suppose qu'il ne s'agissait que de la privation temporaire d'évêque, l'évêché subsistant, mais son gouvernement étant confié aux deux évêques voisins.
3. CJ. 1, 3, 35, pr. et § 1. Sur ce texte qui établit un principe de correspondance entre cité et diocèse, cf. *supra*, 327.
4. Fr. Ganshof, *Note sur l'élection des évêques dans l'empire romain au IVe siècle et pendant la première moitié du Ve* (*Mél. de Visscher*, III = *RIDA*, IV, 1950, 367-198) et pour la Gaule, E. Griffe, *La Gaule chrétienne*, II (1957), 171-187.
5. Cette distinction évidente en logique, n'est pas toujours aisée à faire ; cf. par ex. pour les interprétations possibles (élection ou consécration) de καθίστασθαι et de χειροτονία, dans le c. 4 du concile de Nicée, Fr. Ganshof, *op. cit.*, 467-468.

fonction épiscopale est trop importante pour que le pouvoir séculier reste indifférent. Ses interventions législatives ou effectives à l'occasion d'une élection particulière trouvent un prétexte dans la sollicitude affichée pour les intérêts de l'Eglise. Elles peuvent aussi traduire brutalement la volonté impériale d'étendre son contrôle à un acte essentiel de la vie chrétienne.

Complexité des intérêts en jeu et donc des acteurs de cette scène. Pour l'historien une autre difficulté, plus grave peut-être surgit. Il ne suffit pas de débrouiller l'écheveau d'une législation abondante et diverse du fait de sa double source canonique et séculière et du caractère local de la plupart de ses dispositions. Il faut surtout marquer, à côté de la loi, la pratique effective, plus variable encore, car elle est commandée par les exigences du moment. Sans pouvoir en suivre toutes les manifestations, on en signalera les aspects les plus notables.

En principe l'évêque est élu. Qui participe à cette élection et comment se fait-elle ? Quelle est le rôle du pape ou celui de l'empereur ? Quelles qualités la législation exige-t-elle du candidat et comment fut-elle respectée ? Quelle nécessité y a-t-il d'obtenir le consentement de l'élu ? Telles sont les questions que soulève le principe électif.

L'élection. — Les sources législatives n'en fixent pas une procédure stricte et la pratique offre l'exemple de nombreuses nuances. Il est à présumer que la présentation par le peuple et le clergé local précédait le choix définitif des évêques. Mais certains textes signalent une procédure inverse où les comprovinciaux choisissent trois candidats parmi lesquels le peuple désigne l'évêque [1].

Un procès-verbal de l'élection était rédigé, souscrit par les évêques, peut-être aussi par d'autres clercs et des laïques importants. L'unanimité était souhaitable. Elle fortifiait l'autorité et le prestige de l'élu. Certains, et surtout les comprovinciaux pouvaient la favoriser par des négociations avant l'élection, des discours, des pressions [2].

Rôle des laïques. — La participation de tout le peuple à l'élection associait les diverses classes de la population à l'un

1. Coll. dite deuxième concile d'Arles, c. 54 (BRUNS, II, 136).
2. GANSHOF, *op. cit.*, 494-495. Cf. Gélase, frag. 4 (THIEL, 485 = D. 63, c. 11) à propos d'un refus de la population d'accepter un candidat proposé par deux comprovinciaux. Gélase invite les évêques à réaliser l'unanimité sur un nom.

des actes essentiels de la vie de la cité. Les textes canoniques insistent sur sa nécessité [1]. Ils lui reconnaissent un double rôle, celui de témoigner des mérites du candidat et celui de demander sa consécration. Aux évêques de décider et tout spécialement au métropolitain [2].

Les exemples d'interventions populaires, en Orient comme en Occident, sont multiples. Le plus célèbre est celui de l'élection d'Ambroise, qui, intervenant comme gouverneur pour rétablir l'ordre alors que l'émeute menace d'éclater à propos du choix du successeur d'Auxence (373), fut réclamé par le peuple et élu par le clergé [3]. Pour l'élection des évêques de Rome, Damase (366), Sirice (385), Boniface (418), pour saint Martin ou saint Germain en Gaule, pour des évêques d'Afrique ou d'Orient, la participation populaire est également attestée.

Elle tend à se réduire à partir du troisième quart du IVe siècle. Seuls les notables, curiales, sénateurs et autres *potentes* sont appelés. Ils tiennent lieu de tout le peuple.

Resterait à déterminer le poids réel de cette participation populaire. Il fut très variable selon les circonstances. A Milan, pour Ambroise, il fut décisif et mit fin à l'émeute. Le fragment 4 de Gélase [4] montre le peuple tenant en échec le candidat de deux comprovinciaux. Mais le même texte, invitant les évêques à faire l'accord du peuple sur un nom, laisse deviner que ce corps électoral restait malléable. En fait son rôle paraît avoir progressivement diminué. Restreinte aux notables, la participation populaire changeait d'aspect. L'élection fait place aux négociations. Une acclamation marquant la joie populaire sera finalement tout ce qui restera de l'élection par le peuple [5].

Dans les *Statuta ecclesiae antiqua* on rencontre la formule qui restera celle du Moyen âge. L'évêque est élu « *cum consensu clericorum et laicorum et conventu totius provinciae episcoporum maximeque metropolitani vel auctoritate vel praesentia* [6].

1. Conciles d'Ancyre, c. 18, d'Antioche, c. 18 (Bruns, I, 69 et 85); Zosime, lettre de 417 à l'évêque de Carthage dans *Avellana*, 45 (*CSEL*. 35, 1, 100-101); Boniface, *Ep.* 12, (*PL.* 20, 772-773); Célestin 1, *Ep.* 4, n. 7 (*PL.* 50, 431 = D. 61, c. 13 et D. 63, c. 26); Léon, *Ep.* 10 et 14 (*PL.* 54, 634 et 673 = D. 63, c. 27, 19 et 36); *Ep.* 40 (*PL.* 54. 815). La Nov. 17 de Valentinien III (445) fait également allusion à la nécessité du concours des laïques.
2. Ganshof, *op. cit.*, 493-495.
3. J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, 28 et s. Autres exemples dans Ganshof, *op. cit.*, 470-488.
4. Thiel, 485 = D. 63, c. 11.
5. Cf. les textes de Célestin et de Léon I cités *supra*, n. 1. Sur le rôle décisif des évêques qui souvent jouent des discordes populaires, cf. Ganshof, *op. cit.*, 490-491, a propos de Châlons et de Bourges, vers 470.
6. C. 1 (Bruns, I, 141).

Rôle de l'épiscopat. — La hiérarchie gagne ce que perd le peuple. Dès le début du IVe siècle, les droits des comprovinciaux et du métropolitain sont affirmés. La nécessité de leur participation à la consécration du nouvel évêque assure l'importance de leur rôle[1]. Les divisions du peuple, la médiocrité de ses favoris facilite et justifie parfois le rôle décisif de l'épiscopat[2]. Le principe est l'élection par tous les évêques de la province. Mais l'opposition de quelques-uns ne suffit pas à la paralyser[3]. Le minimum peut être ramené à trois. Plusieurs textes exigent le concours du métropolitain[4] qui, en cas de partage des voix, choisit l'élu[5]. Mais il n'existe pas partout. En Espagne, il n'en est pas question[6]. En Afrique, le primat de Carthage tient la place du métropolitain[7]. En Italie, cette règle légitime l'intervention du pape.

A plusieurs reprises, Ambroise présida les réunions où furent choisis les évêques de sa province. En 396, à l'occasion d'une élection difficile à Verceil, il écrit, sous forme d'une lettre, un véritable traité des élections épiscopales, précisant les devoirs des pasteurs et des électeurs[8].

Rôle de la papauté. — Par ses décrétales, qui règlent la procédure électorale ou proposent la solution de cas litigieux, la papauté montre l'intérêt qu'elle attache au recrutement de l'épiscopat. Mais son rôle dépasse celui du législateur ou du juge. Sans doute, le pape ne peut-il intervenir pour toute élection et dans toute la chrétienté. En Italie, il agit en tant que métropolitain ou primat. En dehors de ce territoire privilégié, la fréquence et l'efficacité des interventions pontificales restent discutées[9].

1. Conciles d'Arles, c. 20 (BRUNS, II, 109) ; de Nicée, c. 4 (BRUNS, I, 15 = D. 64, c. 1) : de Sardique, c. 6, grec (BRUNS, I, 90 ; le texte latin du c. 5 est fautif, cf. HECKRODT, *Die Kanones von Sardika*, 114-117) ; de Laodicée, c. 12 (BRUNS, I, 74 = D. 24, c. 4 et D. 61, c. 6) ; Innocent I à Victricius, *Ep.* 2, ch. 1 (*PL.* 20, 471 = D. 64, c. 5) ; Hilaire, *Ep.* 16, pr. et 1 (THIEL, 165-166 ; cf. C, 7, qu. 1, c. 30) ; Gélase, *Ep.* 28 (THIEL, 436 = D. 64, c. 6) ; *Ep.* 29 (THIEL, 437). Collection dite second concile d'Arles, c. 5 et 6 (BRUNS, II, 13).

2. Sidoine Apollinaire, *Ep.* 4, 25, à propos d'une élection à Chalon en 470. Des trois candidats entre lesquels se partageait le peuple l'un était de mauvaise vie, l'autre s'était fait des clients en leur offrant bonne chère, le troisième avait promis à ses électeurs les domaines de l'Eglise.

3. Concile de Nicée, c. 6, *in fine* (BRUNS, I, 16 = D. 65, c. 1).

4. Par ex. concile de Nicée, c. 6, *in fine* ; Coll. dite second concile d'Arles, c. 5 et 6 (BRUNS, II, 131).

5. Léon, *Ep.* 14, 5 (*PL.* 54, 673 = D. 63, c. 36).

6. DE CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, 80.

7. Concile de Carthage de 390, c. 12 (BRUNS, I, 121 = D. 65, c. 5).

8. J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, 314-317 et 555.

9. PHILIPPS (*K.R.*, V, 371 et s.) la croit considérable. HINSCHIUS (II, 519) la minimise. TREZZINI (*op. cit.*, 135-136) insiste également sur son importance.

Il faut mettre à part les notifications d'entrée en fonction que les titulaires des grands sièges adressent par lettres synodales à leurs collègues et en particulier au pape. Celui-ci agit de même à leur égard [1]. Mais on a des exemples de confirmation par le pape d'élections hors d'Italie [2]. Défenseur de la primauté, Gélase fait à plusieurs reprises allusion à la confirmation que lui demandent les évêques nouvellement élus afin d'appuyer leur pouvoir sur l'autorité romaine [3]. On ne saurait affirmer que la pratique soit obligatoire ni même régulière [4].

Rôle de l'empereur. — L'intervention impériale n'est évidemment pas requise par la législation canonique. La législation séculière elle-même n'en pose pas le principe. Mais les fonctions épiscopales étaient trop importantes pour que l'empereur put s'en désintéresser. Dès Constantin on trouve des exemples de son intervention [5]. Avec Constance la querelle arienne en accroît les occasions. L'empereur fait désigner des évêques ariens [6]. Son exemple sera suivi par ses successeurs soit pour faire triompher leur candidat dans les conflits provoqués par les hérésies, soit dans le seul intérêt de l'Eglise, souvent pour mettre un terme à des conflits électoraux. Mais ce ne sont que des entreprises de fait.

On doit d'ailleurs distinguer l'attitude des empereurs selon qu'il s'agit de l'Orient ou de l'Occident.

En Occident, Valentinien I, peu désireux d'entrer dans les controverses religieuses, se refuse à intervenir à Milan en 373, lors de la succession d'Auxence, bien qu'il en ait été sollicité par les évêques [7]. C'est Ambroise qui voulut obtenir la confirmation impériale [8]. Cette politique prudente fut poursuivie par Gratien et Honorius. Celui-ci eut cependant à intervenir à Rome dans le conflit qui opposait Eulalius et Boniface (418). Il fit triompher Boniface [9]. A Aix, Lazare passe pour la créature de l'usurpateur Constantin (408) [10].

1. Par exemple Sixte III à Cyrille d'Alexandrie en 432 (*PL.* 50, 583, 1231); Hilaire à Léontius d'Arles en 462 (THIEL, 137).
2. Par exemple, Léon, en 449, pour l'évêque d'Arles (*PL.* 54, 816).
3. *Ep.* 26, 13; *Tract.* II, 8 (THIEL, 420 et 428-429).
4. GANSHOF, *op. cit.*, 496.
5. Eusèbe, *Vit. Const.*, III, 62, pour Antioche.
6. Par exemple, Eusèbe de Nicomédie à Constantinople en 338-339 (Socrate, *H.E.*, II, 7 (*PG.* 67, 193).
7. Théodoret, *H.E.*, IV, 5 et 6 (*PG.* 82, 1132).
8. Sur la portée de celle-ci, cf. J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise*, 29-33 et SAVAGNONE, *Ann. di Palermo*, 1929, 58, n. 6.
9. *Avellana*, 14-37 (*CSEL.* 35, 59-84), cf. G. BARDY, dans *H.E.*, IV, 252-253.
10. E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne*, II (202).

En Orient les traditions interventionnistes de Constance seront conservées par ses successeurs. Théodose I choisit Nectaire pour Constantinople (381). Le successeur de Nectaire, saint Jean Chrysostome bénéficia pour son élection de l'appui du *praepositus sacri cubiculi*, Eutrope (398). Si Marcien et Léon respectèrent la liberté des élections, Zénon intervint et son exemple sera suivi.

Ne répondant pas à des prescriptions juridiques, ces interventions ne sont soumises à aucune procédure. Elles prennent les formes les plus variées, allant de la ratification d'une élection libre au recours à la force pour imposer un candidat[1]. Entre les deux toutes les nuances des suggestions, sollicitations ou pressions pour rallier un collège électoral aux vues impériales[2].

Qualités requises du candidat. — Les préceptes pauliniens rappelés plus haut à propos de l'accès aux ordres, restent les textes scripturaires fondamentaux pour préciser les qualités requises de l'évêque. C'est de lui en effet qu'il est expressément question dans la première Epitre à Timothée (3, 2-7) et dans l'Epitre à Tite (2, 6-9). Pères de l'Eglise, conciles, décrétales[3] se réfèrent à ces textes. Jérome y fait allusion lorsqu'il parle du « catalogue des vertus épiscopales », établi par l'Apôtre[4] et il fait lui-même le tableau des qualités que l'on attend de l'évêque[5]. Il faut écarter ceux que poussent l'ambition, le goût des richesses, des motifs d'ordre familial[6]. Un édit de Glycère[7] dénonce le rôle de l'argent dans l'accession à l'épiscopat et le pillage du patrimoine ecclésiastique par l'évêque simoniaque. Léon I souligne la gravité du choix des pasteurs[8].

D'autres textes insistent sur les qualités de foi du candidat.

1. Exemples dans MOCHY ONORY, *op. cit.*, *Riv. di storia del diritto italiano*, 1932, 262, n. 39. En entrant à Constantinople (24 novembre 380), Théodose se prononce contre l'évêque arien Démophile, qu'il fait expulser deux jours plus tard. Il le remplace par Grégoire de Nazianze.

2. Il faut également tenir compte de l'action des fonctionnaires impériaux. Patrocle d'Arles était l'ami du maître de la milice Constance.

3. Par ex. *Epist. ad Gallos episcopos*, c. 10 et 12 (BRUNS, II, 279 et 280); Léon I, *Ep.* 12 aux évêques d'Afrique, ch. 2 (*PL.* 54, 647 = D. 78, c. 3).

4. *Ep.* 69, *ad Oceanum*, c. 2.

5. *Ibid.*, § 8 et s.

6. Jérôme, *Comm. in Ep. ad Tit.*, c. 1, v. 5-6 (*PL.* 26, 562-564, cf. D. 25, c. 6); cf. Coll. dite second concile d'Arles, c. 51 (BRUNS, II, 136).

7. BALLERINI, *Opp. Leon.*, III, p. 634, 677; cf. H. J. SCHMITZ, *Die Rechte der Metropolitanen u. Bischöfe in Gallien vom vierten bis sechsten Jahrhundert*, in *Archiv f. kath. KR.*, 72 (1894).

8. *Ep.* 12, 1-2 (*PL.* 54, 646 = D. 61, c. 5 et 8); cf. Célestin, *Ep.* 4 de 428 aux évêques de Viennoise et de Narbonaise (*PL.* 50, 429 et s.).

On ne doit pas élever à l'épiscopat un néophyte[1]. Mais les exemples illustres ne manquent pas d'évêques désignés alors qu'ils n'étaient pas même baptisés (Nectaire à Constantinople[2], Ambroise à Milan, etc.). En Afrique, le désir de ramener à l'Eglise les hérétiques, fit maintenir comme évêques catholiques d'anciens évêques donatistes convertis[3].

En principe l'épiscopat marque le sommet d'une carrière ecclésiastique. Un laïc ne devrait pas y accéder directement. C'est parmi les clercs et de préférence parmi ceux de la cité[4] qu'il faut choisir l'évêque. Ainsi aura-t-il déjà donné des témoignages de sa valeur[5]. Et le peuple en l'élisant peut témoigner de ses vertus. Mais la règle n'a rien d'impératif. Non seulement l'évêque n'est pas toujours pris dans le clergé de la ville où il exerce sa charge[6], mais il n'est pas toujours choisi parmi les clercs. La fréquence des appels législatifs laisse présumer leur peu d'effet[7].

La situation des hommes remariés souleva des difficultés particulières. Consulté sur le cas d'un évêque espagnol qui avait contracté un premier mariage avant son baptême, puis, sa femme étant morte, s'était remarié, saint Jérome s'étonne qu'on lui soumette un cas aussi simple et qu'il déclare fréquent. Pour lui le précepte paulinien *unius uxoris vir* ne s'applique qu'aux baptisés. La femme épousée avant le baptême ne doit pas être prise en considération[8].

Les qualités religieuses, morales, intellectuelles du candidat

1. Concile de Nicée, c. 2 (Bruns, I, 14 = D. 48, c. 1).
2. Socrate, *H.E.*, V, 8 ; Sozomène, *H.E.*, VII, 8 (*PG.*, 67, 577 et 1433).
3. Zosime, *Ep.* 8, à Hésichius de Salone, ch. 1, n. 1 (*PL.* 20, 670 = D. 36, c. 2 et D. 59, c. 1) ; Léon, *Ep.* 12, du 10 août 446 aux évêques de Maurétanie Césarienne ch. 2 (*PL.* 54, 647 = C. 1, qu. 7, c. 19 et 20).
4. *Ep. Julii, ad Antiochenos*, c. 14, en 341 (Coustant, 376 et s.) qui invoque déjà la coutume en ce sens ; Célestin I, *Ep.* 4, ch. 4, n. 7 (*PL.* 50, 434 = D. 61, c. 12 et 13).
5. Ossius au concile de Sardique, c. 13 (latin) et 10 (grec) (Bruns, I, 98-99 = D. 61, c. 10) ; *Ep. ad Gallos Episcopos*, c. 12 (Bruns, II, 281) ; Zosime, *Ep.* 8, ch. 1, 2 (*PL.* 20, 671 = D. 59, c. 2) ; Célestin, *Ep.* 2, ch. 2, n. 4 (*PL.* 50, 433 = D. 59, c. 4).
6. Cf. concile d'Antioche (332-341), c. 17 et 18 ; Canons des Apôtres, c. 35 (37) (Bruns, I, 85 et 5).
7. Concile de Sardique, c. 13 ; *Epist. ad Gallos episcopos*, c. 12, cités *supra* ; Célestin I, *Ep.* 5, 2 (*PL.* 50, 436 = D. 61, c. 7) ; Léon I, *Ep.* 12, c. 5 (*PL.* 54, 652 = C. 1, qu. 7, c. 18). Exemple de laïcs appelés à l'épiscopat en Gaule dans E. Griffe, *La Gaule chrétienne*, II (1957), 180-18.
8. *Ep.* 69, *ad Oceanum* (cf. D. 26, c. 1 et C. 28, qu. 3, c. 1). Théodose II dépose par un édit du 16 février 448 (Mansi, V, 417) le métropolitain de Tyr pour bigamie. Mais la mesure a des aspects politiques. C'est Antioche qui est visée derrière l'évêque qu'elle a irrégulièrement ordonné (Caspar, *Geschichte des Papsttums*, I, 464-465).

donnent lieu à examen et à enquête. Les formes n'en sont pas strictement réglementées, mais des textes y font allusion. En Afrique, l'enquête est menée devant quelques évêques et la discussion doit être publique[1]. En Gaule, les *Statuta ecclesiae antiqua* font état d'un examen préalable, sans dire devant qui il se passe, mais en indiquant avec grand détail les points sur lesquels il portera : caractère, moralité, science, connaissance des Écritures, du dogme, rejet des doctrines hérétiques sur la condamnation du mariage ou des secondes noces, etc.[2].

Mais le recrutement de l'épiscopat pose à l'historien un autre problème, que les textes réglementaires ne permettent pas de résoudre : celui de l'origine des évêques.

En principe, ils devaient provenir du clergé local. En fait de nombreux évêques furent étrangers au diocèse auquel ils étaient appelés[3]. A Milan, Auxence était un Oriental qui ne pouvait se faire comprendre de ses diocésains. A Ravenne, jusqu'à l'épiscopat de Pierre (396-425), tous les évêques seraient venus de Syrie. On rencontre des égyptiens parmi les évêques d'Italie du Nord. Ce recrutement lointain atteste la fréquence des relations entre les diverses régions de la chrétienté. Il témoigne de l'œcuménicité de l'Eglise. Mais il ne pouvait manquer de provoquer parfois de difficiles problèmes de langue[4].

L'origine sociale des évêques fut aussi très diverse. L'histoire a conservé le nom d'évêques illustres, appartenant à de grandes familles, eux-mêmes riches propriétaires (Eucher de Lyon, Germain d'Auxerre, Paulin de Nole) ou fonctionnaires de rang élevé (Ambroise)[5]. Cela ne prouve pas que d'humbles prêtres n'aient pu, conformément au vœu de la législation, accéder à l'épiscopat. L'obscurité de leur origine, le cours paisible de leur ministère les ont voués à l'oubli[6].

Le consentement de l'élu. — On a signalé à propos de l'accès aux ordres[7] le peu d'importance que les textes de notre époque pa-

1. Bréviaire d'Hippone, c. 38, repris aux conciles de Carthage de 397, c. 39 et 40 (= D. 23, c. 5) et de 419 dans *Codex ecclesiae africanae*, c. 50 (Bruns, I, 139 ; 129 ; 167).
2. C. 1 (Bruns, I, 140-141 = D. 23, c. 2).
3. G. Bardy, *Sur la patrie des évêques dans les premiers siècles* (*RHE*, 35, 1939, 217-242).
4. G. Bardy, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, 171-172.
5. Sidoine Apollinaire, évêque de Clermont, était fils et petit-fils de préfet des Gaules et gendre de l'empereur Avitus. Il fut lui-même préfet de Rome en 468.
6. Mochi Onory, *Vescovi e Città*, *Riv. di st. del diritto italiano*, 1931, 263. On trouvera une étude sur l'épiscopat gaulois dans E. Griffe, *La Gaule chrétienne*, (1957), 189-246.
7. *Supra*, 108-111.

raissent attacher au consentement des candidats. La contrainte, réelle ou formelle, ne semble même pas vicier l'ordination. Les exemples les plus caractéristiques concernent des élections à l'épiscopat. Il n'y a pas à les rappeller.

B. — *La consécration.*

On n'a pas à envisager ici le rituel liturgique de cette consécration[1]. Seuls doivent être marqués les principes canoniques. Le rôle qu'y tiennent les comprovinciaux, le métropolitain ou le primat explique qu'ils restent en définitive les arbitres de l'élection épiscopale. On a déjà indiqué que les textes ne font pas toujours les distinctions qui cependant s'imposent entre le choix du prélat par un collège et la cérémonie de sa consécration. Le vocabulaire est sur ce point imprécis[2]. On n'oserait affirmer que dans les textes législatifs latins *ordinare*, qui est le plus souvent employé, réponde toujours à un concept bien déterminé.

Discipline orientale. — Le principe ancien et le vœu des conciles semblent avoir été que la consécration soit faite en présence de tous les comprovinciaux. C'est la règle que formule le concile de Nicée, ajoutant que, si des raisons impérieuses, telles que la longue distance, empêchent cette réunion pleinière, on se contentera de la présence de trois évêques, les autres envoyant leur accord par écrit[3]. C'est, peut-être pour des raisons locales, cette solution plus modeste qu'avait adoptée le concile d'Arles, en demandant la présence de sept évêques autour du consécrateur, ou, au minimum, un total de trois évêques[4]. Au contraire le concile d'Antioche reprend les exigences nicéennes, sans faire allusion à la possibilité de consécration en présence de trois évêques seulement[5] et le concile de Sardique envisage également la participation de tous les comprovinciaux[6].

1. P. Batiffol, *La liturgie du sacre des évêques*, *RHE*, 1927, 735 et s. La cérémonie doit avoir lieu un dimanche et cette prescription paraît avoir été assez bien observée (E. Griffe, *La Gaule chrétienne*, II, 185) ; Th. Michiels, *Beiträge zur Geschichte des Bischofsweihetages im christl. Altertum u. Mittelalter*, *Liturgiegeschichtliche Forschungen*, 10, 1927).
2. *Supra*, 330, n. 2.
3. C. 4 (Bruns, I, 15 = D. 64, c. 1).
4. C. 20 (Bruns, II, 109).
5. C. 19 (Bruns, I, 85 = D. 65, c. 3).
6. C. 6 (grec) (Bruns, I, 90). Le c. 5 (latin = D. 65, c. 9) qui correspond à ce texte, transpose cette disposition en supposant qu'il ne reste dans la province qu'un seul évêque (cf. E. Heckrodt, *Die Kanones von Sardika*, Bonn, 1917, 120).

La discipline orientale du IVe siècle semble s'être tenue à ces solutions exigeantes[1]. On la retrouve dans les décisions du « concile de Laodicée »[2].

Discipline occidentale. — En Occident, au contraire, on conserve le principe de la consécration en présence de trois évêques, formulé par le concile d'Arles et admis comme une tolérance par celui de Nicée[3]. Les conciles souhaitent cependant que, lorsque la chose est possible, un plus grand nombre d'évêques assiste à la consécration. En Gaule, le concile de Riez (439) fut réuni pour statuer sur une élection épiscopale irrégulière. Il n'y avait eu ni les trois évêques lors de la consécration, ni l'envoi des lettres d'assentiment des comprovinciaux, ni l'accord du métropolitain. Le concile déclare la consécration nulle et punit les deux évêques consécrateurs ainsi que le consacré[4], conformément aux prescriptions édictées peu avant par le concile de Turin[5]. Le concile d'Orange (441) se réfère sans doute à ces dispositions, lorsqu'il confirme l'usage de « nos provinces »[6]. Au contraire les *Statuta ecclesiae antiqua* ne font état que du *conventus totius provinciae episcoporum*[7]. On peut hésiter sur le point de savoir s'ils songent ici à l'élection ou à la consécration. *Ordinetur* suggèrerait plutôt la seconde interprétation, mais le texte ne dissocie peut-être pas nettement les deux actes. Sa position rejoindrait alors la discipline orientale[8].

La papauté rappelle la discipline traditionnelle, exige la participation du métropolitain et des comprovinciaux, sans cependant requérir absolument la présence de tous les comprovinciaux[9]. Sirice[10] et Innocent I[11] renvoyent aux prescriptions de Nicée.

1. HANKIEWICZ, *Die Kanones von Sardika*, *ZSSt., Kan. Abt.*, 1912, 44 et s. Mais il n'est pas certain qu'elle ait été bien respectée par la suite (HECKRODT, *op. cit.*, 118-119).
2. C. 12 (BRUNS, I, 74 = D. 24, c. 4).
3. Cf. Bréviaire d'Hippone, c. 38, concile de Carthage de 397, c. 39, repris par le concile de Carthage de 419, dans le *Codex eccl. afr.*, c. 40, cf. également c. 13 (BRUNS, I, 139, 129, 167, 163).
4. C. 1-3 (BRUNS, II, 116-118).
5. C. 3 (BRUNS, II, 115).
6. C. 21 (BRUNS, II, 125 = D. 64, c. 3); cf. Collection dite 2e concile d'Arles, c. 5 et 42 (BRUNS, II, 131 et 135).
7. C. 1, *in fine* (BRUNS, I, 141).
8. HECKRODT, *op. cit.*, 118.
9. Zosime, *Ep.* 4, 2 (*PL.* 20, 471).
10. *Ep.* 5, 2 ; 10, 18 (*PL.* 13, 1157, 1193) ; *Ep. ad Gallos epis.*, c. 15 (BRUNS, II, 281).
11. *Ep.* 2, 3 (*PL.* 20, 471).

Pays celtes. — Le nombre très réduit d'évêques obligea d'abord à confier la consécration du nouveau prélat à un seul prélat. Ce régime restera le droit commun en Irlande jusque vers le XIIe siècle [1].

Préséances et titulatures. — L'ancienneté fixe la préséance des évêques. En Afrique, elle détermine la qualité de « primat » de la province [2]. Aussi donne-t-elle parfois lieu à des contestations entre évêques. Augustin en signale un exemple en Numidie en 401 [3], qui incita le concile de Milève de 402 à exiger la remise au nouveau prélat au moment de son ordination de lettres écrites de la main des consécrateurs avec indication du jour et du consulat [4].

Les titres que porte l'évêque sont divers. On rencontre déjà des formules qui se perpétueront : *servus Dei* ou *Christi* [5] ou *nos... Dei gratia...* [6].

L'occupation du siège. — L'évêque consacré est obligé d'occuper son siège. Sa négligence à en prendre possession entraîne, d'après le concile d'Antioche, l'excommunication [7].

Mais l'élection et la consécration n'assurent pas toujours au nouvel évêque le siège qui lui est destiné. Non qu'il y ait, comme ce sera le cas plus tard, nécessité d'un engagement préalable de l'élu envers le prince pour obtenir la « délivrance du temporel ». Mais les conflits religieux dégénèrent parfois en émeute. L'hérétique évincé ne veut pas céder la place. Le peuple prend parti pour un candidat contre un autre. L'empereur appuie l'élu ou fait obstacle à son installation.

Le concile d'Ancyre règle le sort de l'évêque empêché d'occuper

1. Dom GOUGAUD, *Les chrétientés celtiques* (Paris, 1911).
2. A ne pas confondre avec la primauté de Carthage sur l'ensemble de l'Afrique.
3. P. BATIFFOL, *Le primae sedis episcopus*, *Rev. sc. relig.*, 1923, 430.
4. *Codex exclesiae afr.*, c. 86 et 89 (BRUNS, I, 177-178). La mention *continentes consulem et diem* n'a peut-être pas seulement pour objet de préciser le jour de la consécration (ce qui est l'essentiel pour déterminer l'ancienneté respective des évêques). Cette mention était également un moyen d'authentifier les actes, aussi bien les constitutions impériales (CTh. 1, 1, 1 ; 322) que les actes privés (CTh. 12, 1, 173 ; 410).
5. Augustin, *Ep.* 231 (*CSEL.* 57, 504).
6. HINSCHIUS, *KR.*, II, 48, n. 3. Augustin se qualifie *servus Christi servorumque Christi*. Il est le premier a employer l'expression *servus servorum*. Ces expressions marquant le service et la soumission sont plus rares en Orient où l'épiscopat préfère les formules soulignant son pouvoir « par la grâce de Dieu ». Ces expressions gagneront l'Occident au Ve siècle (H. ZILLIACUS, V° *Devotionsformeln*, *Reallexikon für Antike u. Christentum* (1957), 877-879).
7. C. 17 (BRUNS, 1, 85 = D. 92, c. 7).

son siège. Il envisage le cas où l'évêque, que ses diocésains refusent de recevoir, cherche à s'imposer de force dans un autre diocèse. Le concile condamne une telle entreprise et autorise au contraire l'évêque à continuer l'exercice de ses fonctions de prêtre là où il les exerçait avant son élection tout en jouissant des prérogatives de sa nouvelle dignité [1].

Le concile d'Antioche pose des règles analogues. Il accorde à l'évêque, dans la mesure du possible, les honneurs et les fonctions de son rang dans l'église où il est contraint de demeurer, en attendant de pouvoir prendre possession de son siège [2]. Le synode provincial peut lui accorder une fonction. Il pourrait également l'autoriser à occuper un autre siège, qui viendrait à vaquer. Mais l'occupation de ce siège par l'évêque de sa propre autorité serait irrégulière [3].

III. — Devoirs et fonctions.

Ainsi que le rappelle saint Augustin, l'épiscopat est une charge plus qu'un honneur. Il ne faut pas le confier à celui qui aime commander plus que servir [4]. Et la charge est lourde. L'évêque a la responsabilité spirituelle et temporelle de son diocèse [5]. Les textes législatifs énumèrent ses fonctions [6]. Les lettres et les traités patristiques proposent le modèle épiscopal [7]. Les vies des grands prélats, rédigées pour servir d'exemples, montrent dans leur ministère les plus saints d'entre eux [8].

Fonctions liturgiques. — C'est en principe à l'évêque qu'incombe l'administration des sacrements. Sans doute peut-il se faire assister par ses prêtres. Mais ceux-ci ne sont que des sup-

1. C. 18 (BRUNS, I, 69 = D. 92, c. 6).
2. C. 18 (BRUNS, I, 85 = D. 92, c. 5), cf. Canons des Apôtres, c. 35 (37), (*ibid.*, 5).
3. OBER, *Die Translation der Bischöfe*, *Archiv f. kath. KR.*, 1908, 447-450.
4. *Civ. Dei*, 19, 19 : *qui praeesse dilexerit non prodesse* ; cf. Jérôme, *Comm. in Ep. ad Tit.* (*PL.* 26, 590 = C. 8, qu. 1, c. 20), l'épiscopat est *onus* plus qu'*honor*. Sur les voyages que saint Augustin eût à accomplir en Afrique, O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, *Rech. augustiniennes*, I (1958), 5-42.
5. Concile d'Antioche, c. 9 (BRUNS. I, 83).
6. Cf. tout spécialement les *Stat. eccl. ant.*, c. 14-35 (BRUNS, I, 143-145) et le fragm. de Gélase, 48 (THIEL, 508).
7. Par exemple, les lettres de saint Ambroise à des évêques ou son *De officiis ministrorum*.
8. Par exemple, en Gaule, Hilaire ou Martin (pour ce dernier voir P. MONCEAUX, *Saint Martin, récits de Sulpice Sévère* mis en français avec une introduction, Paris, 1927). Sur l'épiscopat gaulois, GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, I (1947), 221 et s.

pléants et ils ne peuvent pas toujours remplacer l'évêque. La législation les rappelle aux limites de leur compétence. Le concile de Tolède constate que, si presque partout la confection du chrême est laissée à l'évêque, en quelques lieux des prêtres se substituent à lui. Le concile condamne cet abus et oblige un diacre ou un sous-diacre de chaque église à aller pour Pâques chercher le chrême préparé par l'évêque[1]. Gélase s'élève également contre les abus des clercs, soit qu'ils préparent eux-même le chrême, soit qu'ils célèbrent le sacrifice en présence de l'évêque sans y avoir été autorisés par lui[2].

L'évêque est seul à confirmer, à réconcilier les pénitents, à imposer le voile aux vierges ou aux veuves[3], à autoriser la construction de nouvelles églises[4] et à les consacrer. Il a le gouvernement de toutes les églises édifiées sur son territoire[5].

L'enseignement. — Le devoir primordial de l'évêque est de répandre l'Evangile et de veiller à la pureté de la foi. La prédication lui est en principe réservée. Peu à peu les prêtres le secondent dans cette tâche. En Afrique la lutte contre l'hérésie donatiste confère à cette fonction une importance toute spéciale. L'évêque doit protéger son troupeau contre les doctrines erronées. Le concile de Carthage du 1er mai 418[6] sanctionne sa négligence, le soumet au jugement des évêques voisins. Mais dans des régions moins troublées par l'hérésie, comme la Gaule ou l'Italie, la prédication figure également parmi les premières obligations de l'évêque[7].

L'enseignement ne consiste pas seulement à approfondir la foi de ceux qui connaissent déjà l'Evangile et à la garantir contre toute déviation. L'évêque doit aussi ramener ceux qui ont cédé à l'hérésie. C'est la tâche du clergé africain pendant la plus grande partie de notre période. L'évêque doit enfin gagner à la

1. C. 20 (BRUNS, I, 206) ; cf. pour la Gaule, concile de Vaison de 442, c. 3 (BRUNS, II, 128) qui précise que le chrême doit être demandé à l'évêque « propre » des clercs. Pour l'Afrique, concile de Carthage de 390, c. 3 reproduit dans le *Codex eccl. afr.*, c. 6 (BRUNS, I, 118 et 161).

2. *Ep.* 14, 6 (THIEL, 365 ; cf. D. 95, c. 2).

3. Concile de Carthage de 390, c. 3 reproduit dans le *Codex eccl. afr.*, c. 6 (BRUNS, I, 118 et 161) ; Gélase, *Ep.* 14, c. 12-13 (THIEL, 369 = C. 20, qu. 1, c. 11, § 1).

4. Concile de Chalcédoine, c. 4 (BRUNS, I, 26 = C. 18, qu. 2, c. 10, pr.).

5. Concile d'Orange de 441, c. 10 (BRUNS, II, 123) ; Collection dite second concile d'Arles, c. 36-37 (*ibid.*, 135). Deux lettres de Sidoine Apollinaire, évêque de Clermont, se réfèrent à la visite des églises rurales (*Ep.* IV, 13 et IX, 16, n. 2).

6. Dans le *Codex ecc. afr.*, c. 121 (BRUNS, I, 192 = C. 16, qu. 3, c. 15).

7. *Stat. ecc. ant.*, c. 20 (BRUNS, I, 143 = D. 88, c. 6) ; cf. Célestin aux évêques d'Apulie, *Ep.* 5, 3 (*PL.* 50, 437 = D. 62, c. 2).

foi les païens, qui, dans les campagnes surtout, restent nombreux. Si le nom de saint Martin est ici le plus illustre, il n'est pas isolé. Victricius de Rouen, Simplicius d'Autun et bien d'autres évêques pourraient être cités. Leur activité missionnaire prépare le ralliement des campagnes, qui ne prendra une grande ampleur qu'à partir du VIe siècle.

Surveillance du clergé. — Responsable de tout son troupeau, l'évêque a en outre la charge particulière du clergé qui l'assiste [1]. On a vu [2] sur quels principes saint Jérôme établissait les relations de l'évêque et de son clergé. L'évêque ne doit pas être un maître autoritaire, mais un guide pour ceux qui sont *sacerdotes* comme lui. Un sermon attribué à Ambroise, mais d'authenticité douteuse, compare l'attitude de l'évêque à l'égard de son peuple et de ses prêtres. Sans discipline imposée à ceux-ci, comment l'évêque pourrait-il trouver l'autorité de diriger les laïcs ? Mais, alors que pour les laïcs, il est question de *corrigere filios*, pour les clercs, il s'agit d'*emendare fratres* [3].

Les papes rappellent cette obligation de la charge pastorale, qui peut aller jusqu'à l'exclusion des clercs incorrigibles [4]. Les *Statuta ecclesiae antiqua* chargent tout spécialement l'évêque de veiller à la moralité des clercs, qui préposés à une église échappent au contrôle de la vie du *presbyterium* [5].

Les sentences disciplinaires de l'évêque ne sont pas sans appel. Déjà le concile de Sardique autorisait à saisir les évêques voisins de décisions d'un prélat irrascible, qui voulait chasser un clerc de l'église [6]. Le canon 8 du concile de Carthage de 390 tout en s'élevant contre le clerc qui par orgueil mépriserait la sentence épiscopale dont il a été l'objet [7], autorise le clerc excommunié ou frappé d'une autre sanction à faire appel aux évêques voisins. En Gaule les *Statuta ecclesiae antiqua* chargent le synode de régler les conflits que l'évêque n'a pu arbitrer [8]. En Italie, à l'époque de Gélase, la centralisation pontificale permet à un archidiacre, qui conteste le bien-fondé d'une sentence de son évêque, de s'adresser au pape [9].

1. Concile de Chalcédoine, c. 4 (BRUNS, I, 26 = C. 18, qu. 2, c. 10, § 1).
2. *Supra*, 322.
3. *Sermo*, 43, n. 4 (*PL*. 17, 640 = C. 8, qu. 1, c. 23).
4. Léon. *Ep.* 155, 2 (*PL*. 54, 1126 = C. 24, qu. 3, c. 34) ; cf. Gélase, *frag.* 48, *in fine* (THIEL, 509).
5. C. 102 (BRUNS, I, 150 = D. 81, c. 33).
6. C. 14 (grec) et 17 (latin) (BRUNS, I, 102-103 = C. 11, qu. 3, c. 4).
7. BRUNS, I, 120 = C. 11, qu. 3, c. 5.
8. C. 59 (BRUNS, I, 147 = D. 90, c. 1).
9. Gélase, Fragm. 22 (THIEL, 496 = C. 2, qu. 7, c. 48).

Surveillance des moines. — L'évêque n'a pas seulement le contrôle hiérarchique des clercs. Le monachisme, on l'a vu, est encore peu organisé et c'est à l'évêque qu'incombe la surveillance des moines et des moniales, qu'ils vivent isolés ou qu'ils soient déjà groupés dans des monastères. La charge était sans doute particulièrement lourde en Orient où les moines constituaient un groupe turbulent. Aussi le concile de Chalcédoine rappelle-t-il les prérogatives de l'évêque à leur égard ; à lui d'autoriser les créations de monastère et de surveiller les moines. Ceux-ci doivent lui être soumis et ne pas troubler l'ordre. Ceux qui vivent dans des monastères ne doivent pas en sortir, sauf nécessité impérieuse et autorisation épiscopale. En contrepartie de ces droits, l'évêque doit accorder aux monastères toute sa sollicitude [1].

Autorité à l'égard des laïcs. — Si l'évêque exerce sur son clergé une autorité plus stricte, il est responsable devant Dieu de toute la communauté qui lui est confiée. Cette responsabilité lui confère certains droits. Non seulement celui — qui est en même temps une charge — d'enseigner, mais aussi ceux de diriger et au besoin de contraindre.

L'évêque a certainement le droit de prendre des mesures de caractère réglementaire pour la communauté. Qu'aucune ne nous soit parvenue pour cette époque ne suffit pas à prouver qu'il n'y en ait pas eues. Les avis que les évêques sollicitaient de Rome et qui nous sont connus par les décrétales, n'étaient pas seulement provoqués par des litiges que l'évêque avait à régler. Certains étaient requis pour servir de base à des instructions générales données aux fidèles.

Si l'on ne peut que supposer l'activité législative de l'évêque, son rôle judiciaire fut considérable. On l'a étudié plus haut. Il n'y n'y a pas à y revenir ici [2].

Mais en dehors de ce rôle judiciaire, l'évêque disposait d'un pouvoir disciplinaire, dont l'expression la plus grave est l'excommunication. Il peut la prononcer et en relever de sa seule autorité [3].

1. C. 4 (Bruns, I. 26 = C. 16, qu. 1, c. 12 et C. 18, qu. 2, c. 10), cf. c. 24 (Bruns, I, 31).
2. De même le rôle de l'évêque comme administrateur du patrimoine ecclésiastique a été envisagé *supra*, 306 et s.
3. Par exemple, conciles d'Elvire, c. 53, d'Arles, c. 16 (Bruns, II, 9 et 109), de Nicée, c. 5 (= c. 11, qu. 3, c. 73), d'Antioche, c. 6 ; de Sardique, c. 13 (grec) et 16 (latin) (Bruns, I, 15, 82, 102 et 103) ; de Turin, c. 5 ; Collection dite second concile d'Arles, c. 8 (Bruns, II, 115 et 131). La plupart de ces textes interdisent la réconciliation faite par un autre évêque que celui qui a prononcé l'excommunication.

Participation au synode. — Enfin, l'évêque doit assister aux réunions des évêques de la province. L'obligation est formulée par le concile de Nicée[1] et reproduite dans les conciles ultérieurs[2]. En Afrique, la vie conciliaire connut à partir du milieu du IVe siècle et presque jusqu'à l'invasion vandale une grande activité. Le centre en fut le concile de Carthage réuni sous la présidence du primat. Mais la présence effective de tous les évêques est difficile à réaliser. L'éloignement, le manque de prélat dans certaines régions obligent à des dérogations. L'ensemble d'une province se fait représenter par un ou quelques évêques[3]. En Italie, saint Léon rappelle aux évêques de Sicile l'obligation pour trois d'entre eux de venir deux fois par an au concile tenu à Rome[4]. La visite du diocèse est également prévue[5]. Mais sa réalisation pratique se heurte parfois à de grandes difficultés[6].

Le « bon évêque ». — Les tâches multiples qui incombent à l'évêque requièrent des qualités toutes spéciales. Les exigences formulées par le droit dans le choix du prélat devaient garantir un bon recrutement et procurer des évêques dignes et capables.

L'évêque est soumis au jugement permanent de son peuple, qui mieux que personne verra s'il ne se soustrait pas aux devoirs de sa charge[7]. Comme les prêtres et les diacres, il doit être un exemple[8]. Et saint Léon rappelle que les fautes des inférieurs sont souvent imputables à ceux qui auraient dû les guider[9].

Les auteurs ecclésiastiques insistent sur les qualités d'un bon prélat, esquissant par avance ces « miroirs » que le Moyen âge aimera à offrir aux puissants[10]. Jérôme revient à plusieurs reprises sur les vertus du bon prélat. L'évêque doit mener une vie sainte[11]. Il doit être « juste et saint, pour pratiquer la justice à l'égard de son peuple, rendant à chacun selon ses mérites »[12]. Le concile de

1. C. 5 (BRUNS, I, 15).
2. Par exemple conciles d'Antioche, c. 20 (BRUNS, I, 85 = D. 18, c. 4) ; Laodicée, c. 40 (BRUNS, I, 77 = D. 18, c. 5) ; Chalcédoine, c. 19 (BRUNS, I, 30 = D. 18, c. 6). Collection dite second concile d'Arles, c. 19 (BRUNS, II, 133 = D. 18, c. 12).
3. Concile de Carthage du 13 sept. 401 dans le *Codex ecc. afr.*, c. 76 ; préambule du concile de Carthage du 25 août 403 et *Codex ecc. afr.*, c. 14 (BRUNS, I, 174, 179, 162).
4. *Ep.* 16, ch. 7 (*PL.* 54, 702).
5. *Stat. ecc. ant.*, c. 33 (BRUNS, I, 145 = C. 7, qu. 1, c. 38).
6. Cf. *Codex ecc. afr.*, c. 52 (BRUNS, I, 167).
7. Jérôme, *Comm. in Ep. ad Tit.*, c. 1, v. 8 (*PL.* 26, 590, cf. C. 8, qu. 1, c. 22).
8. *Idem*, c. 2, c. 15 (*PL.* 26, 590 = C. 8, qu. 1, c. 21).
9. *Ep.* 1, 5 (*PL.* 54, 597 = D. 86, c. 1).
10. Léon. *Ep.* 12 (*PL.* 54, 646) ; cf. également les observations sévères de l'apocryphe attribué à Saint Jean Chrysostome et rapporté au Décret D. 40, c. 12.
11. *Ep.* 14, 9 (cf. D. 40, c. 2 et C. 2, qu. 7, c. 29).
12. *Comm. in Ep. ad Tit.*, I, v. 7-9 (*PL.* 26, 566 et s.).

Vaison l'invite à la prudence dans l'exercice de la justice. S'il ne peut prouver la faute, qu'il ne condamne pas en public, mais qu'il invite en privé le coupable à s'amender[1]. Saint Léon exhorte à la charité plus qu'à la rigueur[2]. Et, d'après les *Statuta ecclesiae antiqua*, l'évêque doit chercher à rétablir la paix entre les chrétiens plus encore qu'à faire triompher une stricte justice[3].

A la justice, à la prudence, à la miséricorde, s'ajoute l'esprit de pauvreté. Si l'évêque a de la fortune, qu'il en dispose au profit des œuvres charitables. Lui-même vivra pauvrement. La maison du Seigneur ne doit pas être une demeure de riche[4]. On a déjà vu que l'évêque était invité à laisser ses biens à son église et la discipline africaine punit sévèrement l'évêque qui lui préfère des parents hérétiques ou païens[5]. Célestin écrit aux évêques de Narbonaise : « Distinguons-nous des autres par la science non par le vêtement ; par nos propos, non par le genre de vie »[6]. Les *Statuta ecclesiae antiqua* imposent un mobilier modeste et une table frugale[7]. Mais, si Hilaire d'Arles ou Eutrope d'Orange donnent l'exemple de la pauvreté, d'autres évêques venus de grandes familles gardent des habitudes fastueuses, tel Sidoine Apollinaire, qui dispose de nombreuses maisons de plaisance[8].

Enfin l'évêque doit être cultivé. L'œuvre d'un saint Ambroise ou d'un saint Augustin montre tout ce qu'ils doivent à la culture antique. On verra les nuances de l'attitude doctrinale sur ce point délicat[9]. La législation gauloise se montra sévère. Les *Statuta ecclesiae antiqua* interdisent à l'évêque la lecture des livres païens et ne tolère que lorsque la nécessité l'exige (sans doute celle de la réfutation) la connaissance des écrits hérétiques[10].

Espoirs et réalités. — Quel fossé sépare cette vue idéale de la réalité ? Comme toujours une généralisation serait source d'erreur, On connaît de saints évêques et les progrès du christianisme sont en grande partie leur œuvre. Dans un monde bouleversé, ils étaient un refuge, un guide, un appui. Mais si l'histoire de cette

1. C. 8 (Bruns, II, 129 = C. 6, qu. 2, c. 2).
2. *Ep.* 14, 1 (*PL.* 54, 668-669 = D. 45, c. 6).
3. C. 26 (Bruns, I, 144 = D. 90, c. 7).
4. Jérôme, *Ep.* 52 *ad Nepotianum*, n. 6 ; 10 ; 16 (cf. C. 12, qu. 2, c. 71).
5. Concile de Carthage du 13 sept. 401, dans le *Codex ecc. afr.*, c. 81 (Bruns, I, 175).
6. *Ep.* 4, ch. I, n. 2 (*PL.* 50, 431).
7. C. 15 (Bruns, I, 143 = D. 41, c. 7).
8. *Ep.* 2, 9 et 8, 4 (*MG. AA.*, VIII, 30 et 129).
9. *Infra*, 583 et s.
10. C. 16 (Bruns, I, 143 = D. 37, c. 1).

période, qui est souvent hagiographique, conserve des traits admirables, les textes juridiques montrent les difficultés de la vie, les violations de la règle, les rappels à l'ordre ou les sanctions nécessaires.

A lire les lettres de Gélase, la vie de l'Eglise d'Italie à la fin du v[e] siècle n'est pas toujours exemplaire. Violences où des clercs sont impliqués, où parfois des évêques sont massacrés; simonie de parricides ou de faussaires pour obtenir un siège épiscopal; ordinations frauduleuses d'esclaves aux dépens des droits du maître; vols par les évêques de vases sacrés; abandon par l'évêque des biens de son église au profit de ses héritiers personnels; appels épiscopaux à l'autorité impériale plutôt qu'à celle du pape[1]. Autant d'infractions graves aux prescriptions législatives, qui montrent leur nécessité et leur insuffisance. Dire si le bien fut plus ou moins fréquent que l'abus restera sans doute toujours impossible. Le rôle de l'historien n'est pas d'ailleurs de juger mais de montrer la complexité de la vie de toute société.

La résidence[2]. — Gardien de son peuple, l'évêque doit vivre au milieu de lui, ne pas le quitter, sauf raison pressante et pour peu de temps. Dès l'époque ancienne la résidence, que le droit ultérieur ne parviendra pas à faire observer, s'impose à l'évêque Le principe en est formulé de façon générale à l'égard de tout clerc par le concile de Nicée[3]. Celui de Sardique signale des absences prolongées et les difficultés qui peuvent en résulter entre l'évêque du lieu et un visiteur parfois trop encombrant. Aussi limite-t-il, en principe, à moins de trois semaines[4] ces séjours dans un diocèse étranger. Le même délai est fixé pour les absences de l'évêque occasionnées par l'administration de ses domaines propres ou par des réunions de famille[5].

La discipline espagnole interdit également aux clercs majeurs de quitter leur résidence pour aller faire du commerce[6]. En Afrique, le concile de Carthage du 13 septembre 401 interdit à l'évêque de quitter sa cathédrale pour une autre église de son diocèse ou d'accorder un temps abusif à l'administration de ses domaines

1. Mochi Onory, *Vescovi e Città*, *Riv. di Storia del diritto italiano*, 1932, 166-169.
2. Hefele-Leclercq, I, 2, 784, n. 2.
3. C. 16 (Bruns, I, 18) cf. concile d'Antioche, c. 3 (*ibid.*, I, 81 = C. 7, qu. 1, c. 23 et 24).
4. C. 11 (grec) et 14 (latin) (Bruns, I, 100 et 101).
5. C. 12 (grec) et 15 (latin) (Bruns, *ibid.*).
6. Concile d'Elvire, c. 19 (Bruns, II, 4).

personnels[1]. En Gaule, une lettre du pape Hilaire à l'épiscopat soumet à l'autorisation écrite du métropolitain tout déplacement d'un clerc hors de sa province ecclésiastique[2].

La situation de l'évêque hors de son diocèse est d'ailleurs incertaine. Dans une époque troublée, alors que les moyens d'information sont très insuffisants, que les migrations de population provoquées par les invasions permettent bien des fraudes, quelle confiance accorder à un étranger qui se dit évêque ? Le concile de Vaison (442) déclare, non sans humour, que dans les provinces gauloises il n'y a pas à douter de la qualité des évêques gaulois, car, entre gens qui se connaissent, on a plus vite fait de dénoncer les indignes que de fournir de bons témoignages sur les hommes de bien[3]. Mais cette remarque ne vaut que pour l'épiscopat gaulois.

Les voyages à la Cour. — Ils sont l'un des motifs d'absence les plus fréquents. Trop d'évêques y étaient enclins. L'inconvénient n'était pas seulement dans l'abandon temporaire du siège épiscopal, mais plus encore peut-être dans les compromissions auxquelles les prélats pouvaient se trouver entraînés pour obtenir ce qu'ils était allés solliciter de l'empereur.

Même s'il s'agissait des intérêts de leur église ou de leurs ouailles, l'appel à l'empereur n'était pas sans danger. Aussi, en Occident comme en Orient, les conciles s'élèvent contre ces voyages ou les soumettent à une réglementation stricte.

Déjà le concile d'Antioche exigeait l'autorisation des évêques de l'éparchie et spécialement celle du métropolitain. Sinon le voyage entraînera excommunication et privation de la dignité épiscopale[4]. Au concile de Sardique, Ossius s'élève également contre ces voyages. A l'en croire, l'épiscopat africain au mépris des observations de l'évêque Gratus se signale tout spécialement par ces voyages. Ceux-ci n'ont pas seulement pour objet d'intercéder pour les pauvres, les veuves ou les orphelins, mais plus encore d'obtenir dignités et fonctions séculières. Aussi Ossius fait-il interdire aux évêques de prendre l'initiative de ces voyages. Ils n'y seront autorisés que sur invitation ou citation de l'empereur[5]. S'il faut intercéder auprès de lui en faveur des malheureux, que les évêques députent leurs diacres[6].

1. Dans le *Codex ecc. afr.*, c. 71 (Bruns, I, 174 = C. 7, qu. 1, c. 21).
2. *Ep.* 8, ch. 3, n. 5 (Thiel, 145).
3. C. 1 (Bruns, II, 127).
4. C. 11 ((Bruns, I, 83 = C. 23, qu. 8, c. 27).
5. C. 7 (grec) et 8 (latin) (Bruns, I, 94-95 = C. 23, qu. 8, c. 28).
6. C. 8 (grec) et 9 (latin) (Bruns, 94-95).

Bien que restrictive la législation de Sardique est moins sévère que celle d'Antioche. Peut-être parce que les Pères de Sardique avaient eux-mêmes fait de tels voyages [1].

En Orient, il n'y a plus d'exemple d'intervention conciliaire, après les canons d'Antioche et de Sardique dont les défenses seront vite oubliées [2]. Nombreux seront les recours d'évêques catholiques ou hérétiques adressés à l'empereur [3].

En Afrique, les débuts du donatisme avaient été marqués par un appel à l'empereur. La longue lutte religieuse, qui atteindra son paroxisme à la fin du IVe siècle et au début du Ve, les multiplie. C'est l'un des abus contre lesquels les conciles africains doivent le plus souvent sévir [4]. En 397, le concile de Carthage soumet le voyage outre-mer à l'autorisation du métropolitain; en 407 le concile exige celui du primat de Carthage ou du pape. Les évêques devront avant de s'embarquer se munir de lettres autorisant leur départ (*formatae*) [5].

En Italie, Gélase subordonne les voyages à la Cour à l'assentiment pontifical [6]. Il tance sévèrement l'évêque qui se dispenserait de cette autorisation [7].

Aucune disposition gauloise ne nous est parvenue en cette matière. Peut-être parce que les occasions de tels voyages étaient plus rares pour l'épiscopat gaulois, surtout depuis l'abandon de Trèves par les empereurs. Mais, de droit commun, tout voyage d'un clerc hors de sa province était soumis à l'assentiment du métropolitain [8].

1. HECKRODT, *Die Kanones von Sardika*, 109.
2. *Ibid.*, 112. Cf. Zosime, *Ep.* 14, 3 du 3 octobre 418 (*PL.* 20. 679).
3. Exemples dans HECKRODT, *op. cit.*, 109-112; cf. Sozomène, *H.E.*, I, 22; IV, 8; Socrate, *H.E.*, IV, 2; Basile, *Ep.* 68, 74-75, 247, etc.
4. Conciles de Carthage de 390, c. 7; Bréviaire d'Hippone, c. 27, repris dans le concile de Carthage de 397, c. 28, reproduit au *Codex ecc. afr.*, c. 23; cf. également c. 56, § 2 approuvant des lettres du pape Innocent I réfrénant l'abus. Allusion à une lettre de Zosime sur le même point dans la lettre du concile d'Afrique au pape Boniface dans le *Codex ecc. afr.*, c. 134. Concile de Carthage du 23 août 405 et de 407, dans le *Codex*, c. 94 et 106 (BRUNS, I, 119, 138, 127, 163, 168, 197, 183, 187).
5. Concile de Carthage de 397, d'après l'allusion du *Codex ecc. afr.*, c. 56 (BRUNS, I, 168) et le c. 106 cité ci-dessus. Sur les rapports de cette législation africaine avec celle de Sardique, HECKRODT, *op. cit.*, 113-114.
6. Fragm. 7 (THIEL, 486 = C. 23, qu. 8, c. 26). Il s'agit d'un voyage à Ravenne où se trouve la cour de Théodoric.
7. Fragm. 7 (THIEL, 486), dont un passage se trouve au C. 1, qu. 1, c. 92.
8. Hilaire, *Ep.* 8, ch. 3, n. 5, THIEL, 145).

IV. — **L'évêque et la vie sociale**[1].

Les devoirs de l'évêque ne se limitent pas à sa fonction proprement religieuse. En Occident surtout, dans un monde où le pouvoir séculier n'est plus capable d'assurer pleinement sa mission, où les fonctionnaires locaux, mal recrutés et trop peu contrôlés sont souvent inférieurs à leur tâche, l'évêque doit s'occuper des affaires de la cité ou des intérêts privés de citoyens malheureux. Cela reste conforme à sa mission fondamentale : servir[2]. Son rôle sera souvent d'intervenir pour adoucir la rigueur de la loi, faire surseoir à l'exécution d'un jugement, adoucir le sort des prisonniers, obtenir des dégrèvements d'impôt ou des délais. Cette fonction de *moderatio* est rappelée par les Pères[3]. Elle n'est qu'une expression de la charité et de la douceur évangélique.

Cette activité sociale est d'ailleurs facilement explicable dans une société qui n'isole pas les autorités religieuses dans leurs seules fonctions sacrées. L'Eglise et l'Etat se doivent une aide réciproque. L'intervention épiscopale dans la vie séculière en est une manifestation.

Mais cette mission ne peut se prévaloir d'aucun titre laïc. L'évêque n'a pas une place officielle dans l'organisation municipale. Si certains évêques firent peut-être parti d'assemblées municipales[4], on n'a pas d'exemple d'évêque *duumvir* et Chénon a montré qu'ils n'avaient jamais été *defensor civitatis*[5]. Les textes juridiques qui leur reconnaissent un rôle sont rares. Ils ne concernent guère que l'intervention dans le service de la justice ou la participation à l'élection du *defensor civitatis*. Leur place dans la cité n'en est pas moins importante et nul ne la conteste. Si parfois leurs interventions provoquent des conflits avec les autorités séculières, elles sont le plus souvent acceptées et parfois provoquées[6].

1. Mochi Onory, *Vescovi e Città*, *Riv. di storia del diritto italiano*, 1931, 245-330.
2. Cf. le sermon d'Augustin pour l'ordination d'un évêque (M. Morin, *Dis. vérid. de saint Augustin*, *Rev. bénédictine*, 30 (1913), 393 et s.) : ... *Debet enim qui praeest populo prius intelligere se servum esse multorum... Praepositi sumus et servi sumus ; praesumus sed si prosumus.*
3. Cf. les textes d'Ambroise, Basile, Augustin cités par Beck, *Christentum u. nachklassiche Rechtsentwicklung*, *Atti del congresso intern. di diritto romano*, II, 115, n. 1.
4. Mochi Onory, *loc. cit.*, 327-328 ; cf. Sidoine Apollinaire, *Ep.* 5 (*MG.*, *AA.*, VIII, 92).
5. Cf. également Declareuil, *Les curies municipales et le clergé au Bas-Empire*, *RHD.*, 1935, 34-42.
6. Cf. les textes réunis par Mochi Onory, *op. cit.*, 259 et pour la Gaule, *Vita Hilarii* (*PL.* 50) pour Hilaire d'Arles.

Ce rôle de l'évêque s'explique avant tout par son prestige. Il prolonge la mission charitable qui est l'un des impératifs de sa fonction. A cet égard encore notre période marque une étape de transition. L'évêque reste personne privée. L'Etat du Bas-Empire affirme des prérogatives qu'il n'est cependant plus en mesure d'assumer. Mais la pratique prépare la voie à la place officielle que l'évêque occupera au Moyen âge dans la cité.

Intervention dans la justice séculière. — Il n'y a pas à revenir ici sur l'*intercessio* des clercs. Celle des évêques, par l'autorité et le prestige qui s'attachaient à leur personne, était particulièrement efficace et donc tout spécialement sollicitée.

Dans sa lettre à Macédonius [1], Augustin tient cette intervention pour un devoir de l'évêque. Cette lettre est un programme d'action et en même temps une justification de l'*intercessio*. Celle-ci n'est nullement une approbation des fautes. Manifestation de miséricorde, elle permet au coupable de s'amender avant sa mort. Aussi est-elle soumise à des conditions : promesse d'amendement du coupable, réparation par ses soins du préjudice qu'il a causé.

La correspondance de Sidoine Apollinaire donne pour une autre région d'autres exemples d'interventions épiscopales en faveur d'amis ou de protégés pour appeler sur eux la mansuétude du juge [2]. De l'asile imploré par le criminel à la recommandation entre gens du même monde, on trouverait bien des nuances dans ces interventions épiscopales.

Visite des prisons. — La charité épiscopale s'adresse aux prisonniers pour exercer une surveillance sur la tenue des prisons et la vie qu'y mènent leurs occupants, pour contribuer par des collectes à l'amélioration de leur situation matérielle, enfin pour les racheter. Ce rachat est surtout celui des captifs, enlevés par les barbares au cours de razzias afin d'en obtenir rançon. Saint Séverin, l'apôtre du Norique, est célèbre par ses efforts pour racheter ses compatriotes pris par les Ruges et les Alamans [3]. Conseillée par l'Eglise [4], cette activité est officiellement reconnue par la législation séculière [5].

1. *Ep.* 152, 2, analysée par Combès, *La doctrine politique de saint Augustin*, 197-200.
2. *Ep.* 1, 7 ; 2, 1, 5 et 7 ; 3, 5 (*MG.*, *AA.*, VIII, 10 ; 21 ; 28 ; 29 ; 43).
3. Cf. sa *Vita* par son disciple Eugippius, ch. 10 et 17 (*MG.*, *AA.*, I, 2, 13 et 16).
4. Ambroise, *Exp. in Psalm.* CXVIII, 8, 41 (*CSEL.* 62, 176) Zénon de Vérone, *Lib. I*, *Tract.* X, 5 (*PL.* 11, 336).
5. Honorius, CTh. 9, 3, 7 (409) = CJ. 1, 4, 9 ; *Idem*, Sirmond 13 (419) ; Léon, CJ. 1, 3, 28 (469).

La « Tuitio » épiscopale. — L'évêque a une mission générale de protection sur tout le peuple, protection de ses intérêts matériels, de sa vie, de sa moralité. Son action ne se limite pas aux chrétiens. Si l'évêque a à leur égard une responsabilité particulière, il accueille la requête de tout homme, au nom de cette fraternité humaine qu'enseigne l'Evangile.

Cette protection est qualifiée de *tuitio*[1], *defensio*, *auxilium*, *subsidium*, termes que l'on retrouve dans la langue du Bas-Empire pour désigner cette sorte de haute tutelle qu'exercent les fonctionnaires civils sur toute la vie sociale. Dans les deux cas, le but est identique : protéger contre les excès, les violences, l'immoralité[2]. Etranger à la langue classique du droit public romain, le terme de *tuitio* se répandra largement dans la société nouvelle issue des invasions. Son emploi pour désigner la mission temporelle de l'évêque prouve que l'on quitte les structures romaines et que déjà on s'oriente vers celles du haut Moyen âge.

On a parlé d'usurpation par l'Eglise de fonctions qui incombaient au pouvoir civil[3]. Il y eut tout au plus suppléance d'un pouvoir trop souvent défaillant. Mais on ne saurait concevoir un monopole de la charité. Celle-ci était dans la mission traditionnelle de l'Eglise et l'assistance épiscopale pouvait coexister avec celle de l'Etat. La première d'ailleurs avait son caractère propre, conforme à cet *officium sacerdotale* dont parle Gélase[4].

L'évêque doit assurer aux voyageurs une hospitalité décente[5]. Il est tout spécialement le protecteur des veuves, des orphelins, des vierges, des pauvres, des affranchis, de tous ceux que le Moyen âge appelera les *miserabiles personnae* et qu'il soumettra à la juridiction épiscopale. Cette mission est rappellée dans de nombreux textes. Les Pères en formulent le principe[6] et les lettres des papes en montrent l'application concrète[7]. L'évêque

1. Par exemple, Maxime de Turin, *Sermo* 103 (*PL.* 57, 736).

2. Cf. la protection des jeunes filles ou des servantes contre des pères ou des maîtres indignes (C.J. 1, 4, 12, 428).

3. TAMASSIA, « *Verbum regis* » *franco e* « *auxiliatio* » *romana*, *Archivio Giuridico*, 88 (1922).

4. MOCHI ONORY, *op. cit.*, 291 et s. Cf. le parallèle entre le roi et l'évêque dans Jérôme, *Ep.* 60 (*CSEL.* 54, 567) : « *Ille (rex) enim nolentibus praeest, hic (episcopus) volentibus : ille terrore subiicit, hic servituti dominatur ; ille corpora custodit ad mortem, hic animas servat ad vitam ; in te oculi omnium diriguntur, domus tua et conversatio quasi in speculo constituta magistra est publicae disciplinae* ».

5. Ambroise, *de Off.*, 2, 21, 103 et 111 (*PL.* 16, 131 et 133).

6. Ambroise, *Ep.* 82 (*PL.* 16, 1275) ; *Exp. in Psalm. CXVIII*, 16, 6 et 7 (*CSEL.* 62, 354.

7. Gélase, *fragm.* 28, 30, 31, 32 (THIEL, 499-500 = D. 87, c. 1 à 5). Sur ces textes, cf. MOCHI ONORY, *Riv. di Storia del diritto italiano*, 1932, 298-302.

doit également surveiller la gestion des tuteurs, assurer l'exécution des testaments[1], etc.

A plusieurs reprises des évêques sont intervenus à l'encontre des agents du fisc pour s'opposer à des exactions abusives ou pour obtenir des dégrèvements. Ils dénoncent les exigences excessives[2]. Dans plusieurs circonstances, l'intervention épiscopale permit de rétablir la justice fiscale[3].

L'évêque et les invasions. — Les invasions et la crise économique, les exigences des *potentes* et la fiscalité impériale ont au Bas-Empire, et surtout en Occident, aggravé la misère. Lettres et sermons des évêques d'Occident dénoncent cette situation, montrent les obligations qu'elle impose aux chrétiens[4].

L'évêque est à la tête de l'organisation des secours. Plus que quiconque, il doit pratiquer l'aumone par libéralités entre vifs ou dispositions testamentaires. *Gloria episcopi est pauperum opibus providere*[5]. Il est le « père des pauvres »[6]. Il organise des secours collectifs. En 471, Patiens de Lyon fait distribuer du blé acheté à ses frais dans la vallée du Rhône et pare ainsi à la disette provoquée par les incendies de moissons lors de l'incursion wisigothique[7]. Paulin de Nole s'occupe d'assistance[8].

Devant la menace barbare, les réfugiés sont nombreux. Inconnus, souvent regardés avec méfiance, ils requièrent tout spécialement la sollicitude de l'évêque. Les secourir « n'est pas une médiocre vertu. Cette tâche incombe tout particulièrement à l'évêque »[9]. C'est un devoir d'humanité[10], une obligation naturelle[11],

1. Ce rôle est reconnu par l'Etat lorsqu'il s'agit de l'exécution d'un legs pieux dont le testateur n'avait pas précisé le grevé (CJ. 3, 24, 28 ; 468). Il est remarquable que les *Statuta ecc. antiqua* interdisent à l'évêque d'assumer la *tuitio testamentorum* (c. 18, BRUNS, I, 143 = D. 88, c. 5).

2. Pierre Chrysologue, *Sermo* 137 (*PL.* 52, 571) : « *qui plus petit fraudis exactor est non tributi* ». Cf. Maxime de Turin, *Homel.* 114 (*PL.* 57, 518-519).

3. Cf. l'intervention de Synesius de Cyrène (MOCHI ONORY, *Riv. di St. del diritto italiano*, 1931, 275-276) : celle rapportée par Symmaque. *Ep.* 61 (*MG.*, *AA.*, VI, 29) ou les allusions de la *Vita* de Saint Germain d'Auxerre (*Acta Sanct.*, juillet, VII, 214).

4. Jérôme, *Ep.* 125 (*CSEL.* 56, 141) : Maxime de Turin, *Homel.* 82 ; 95-99 ; 104 ; 115 (*PL.* 57), Pierre Chrysologue, *Sermo* 23, 122, etc.

5. Jérôme, *Ep.* 52, 6.

6. MOCHI ONORY, *op. cit.*, 280.

7. Sidoine Apollinaire, *Ep.* VI, 12 (*MG.*, *AA.*, VIII. 101) et pour Toulouse, Jérôme, *Ep.* 125, 10.

8. *Ep.* 49 (*CSEL.* 29, 390).

9. Ambroise, *de Abraham*, I, 5, 32 (*CSEL.* 32, 1, 527) ; cf. *ibid.*, 33-36.

10. *De Off.* II, 103 (*PL.* 16, 131). Voir E. LESNE, *Hist. de la propriété eccl. en France*, I. 45.

11. Ambroise, *Ep.* 63, 105 (*PL.* 16, 1217) ; *Exameron.* V, 16, 54 (*CSEL.* 32, 1, 181) ; *Exp. in Luc.* VI, 65-68 et VII, 195 (*CSEL.* 32, 4, 258 et 371).

que la loi évangélique n'a pu que fortifier[1]. Pour éviter que certains réfugiés, arrivant inconnus, ne soient réduits à l'état de colons, l'évêque affirme leur qualité et au besoin leur donne des lettres attestant leur liberté[2].

L'évêque n'a pas seulement à recueillir ceux qui fuient les barbares. Bien souvent sa cité est menacée, envahie. Il doit la défendre, éviter massacres et pillages. L'image de Léon I, ambassadeur du faible Valentinien III, dissuadant Attila de s'emparer de Rome n'a pas à être rappelée[3]. Mais une telle mission n'est pas exceptionnelle. Innocent I avait fait partie de la députation qui, en 410, allait à Ravenne pour tenter un accord entre Honorius et Alaric. Epiphane de Pavie règle le litige entre Népos et Euric et évite la guerre à l'Italie et aux Gaules. Il arbitre également le conflit entre Anthémius et Ricimer[4].

Maxime de Turin compare l'évêque au guetteur qui avertit du danger. Il annonce l'approche de l'ennemi « pour que les citoyens soient prêts à faire face au péril ». Il ne doit pas le cacher, car l'adversaire profiterait de la surprise.

Prêtre avant tout, il doit convier les fidèles à la prière, aux jeûnes, aux veilles pour obtenir l'aide de Dieu[5]. Mais devant la défaillance des autorités séculières, il est parfois obligé d'organiser lui-même la défense. Germain d'Auxerre, Mamert de Vienne, Annianus d'Orléans défendent leur cité[6]. On critique les évêques, qui, devant le péril, abandonnent leur ville[7]. En 449, Léon refuse de quitter Rome menacée pour assister au concile d'Ephèse. En 451, il écrit à Marcien que la réunion d'un concile est impossible, car les provinces atteintes par l'invasion ne peuvent laisser partir leur pasteur[8].

En Afrique, lors de l'invasion vandale, une partie du clergé veut fuir. Quodvultdeus, le futur évêque de Carthage, Honorat demandent à Augustin ce qu'il faut faire. Ils répètent les ar-

1. Ambroise, *Ep.* 19, 6 (*PL.* 16, 984), cf. également Maxime de Turin, *Hom.* 99 (*PL.* 57, 483) ; Pierre Chrysologue, *Sermo* 18 (*PL.* 52, 246).
2. Sidoine Apollinaire, *Ep.* VI, 8 et 10 (*MG. AA.*, VIII, 99 et 100) ; Ruricius, *Ep.* II, 7 (*MG., AA.*, VIII, 316).
3. Cf. le *Sermo* 84, 2 de saint Léon (*PL.* 54, 434).
4. Ennodius, *Vita Epiphani* (*MG., AA.*, VII, 91 et 94) cf. Mochi Onory, *op. cit.*, 576-577 ; 580, n. 66 ; 581, n. 68.
5. *Sermo* 103 (*PL.* 57, 735-736) ; cf. Léon, *Sermo* 84 (*PL.* 54, 433).
6. Mochi Onory, *op. cit.*, 582, 583.
7. Maxime de Turin, *Sermo* 94 ; Lucifer de Cagliari, *de non parcendo in Deum delirquentibus*, XI (*CSEL.* 14, 232).
8. *Ep.* 32 ; 37 ; 83 (*PL.* 54, 793 ; 811 ; 920).

guments de ceux qui sont pour l'abandon : le prêtre ne doit pas s'exposer à une mort certaine et inutile, qu'il cherche un refuge et y poursuive son ministère. En restant ne donne-t-il pas un exemple aux fidèles, les vouant eux aussi au massacre ? Augustin admet la fuite du peuple. Mais le clergé doit rester. Il ne saurait laisser ceux qui ne peuvent partir. L'abandon de l'Eglise serait un scandale[1]. En fait, il y eut des exodes massifs, clergé en tête, surtout dans les petites villes dont la population cherchait refuge derrière les murailles des centres importants[2]. Mais à Hippone, Augustin resta au milieu de ses ouailles. Il y mourut au début du siège (430).

Souvent l'évêque paie de sa vie la défense de sa cité. En Afrique les Vandales, en Gaule les Goths massacrèrent de nombreux prélats. D'autres durent s'exiler. Beaucoup de clercs africains, chassés par les Vandales, passèrent en Italie. S'ils refusent de quitter leur cité, ils sont souvent réduits en servitude[3].

Cette résistance aux barbares est spontanée. Jamais, dans ses prescriptions sur la défense de la cité, la législation impériale ne fait allusion à l'évêque[4]. Ici encore, il s'agit d'une initiative, qui répondait sans doute aux devoirs d'un pasteur, mais qui dépassait les exigences du droit.

« *Pater Populi* ». — Devant l'ampleur de cette tâche, on comprend le titre que les textes de l'époque donnent souvent à l'évêque, *pater populi* ou *pater civitatis*[5], *pater urbis*, *pater patriae*, *pater et rector urbis*, etc.[6]. On s'est demandé si ces termes répondaient à une notion juridique. Leur multiplicité même indique qu'il ne s'agit pas d'un concept précis, ayant un contenu juridique déterminé. L'évêque n'est ni *curator civitatis*, ni *defensor civitatis*, encore qu'il assume parfois spontanément certaines de leurs fonctions.

En le qualifiant de « Père de son peuple », on souligne le respect qu'il inspire, l'ampleur de sa tâche, l'amour qu'il vouait à ceux qui lui étaient confiés.

1. *Ep.* 228 (*CSEL*, 57, 484) ; cf. P. Courcelle, *Histoire littéraire des Grandes Invasions*, 94-98.
2. Langres ayant été saccagée en 407-408, son évêque dut chercher refuge à Dijon (cf. Gras, *Le séjour à Dijon des évêques de Langres du Ve au IXe siècles, Recueil de trav. offerts à Cl. Brunel* (Paris, 1955) I, 550-561.
3. Mochi Onory, *op. cit.*, 582 ; 588 ; 593.
4. Cf. par exemple les Novelles 5 et 8 de Valentinien III (3 mars et 24 juin 440).
5. Textes dans Mochi Onory, *op. cit.*, 266.
6. *Ibid.*, 309-312.

L'évêque et la vie urbaine. — Que le Bas-Empire soit marqué par la régression de la vie urbaine, l'abandon des villes pour les campagnes, conséquences de la raréfaction des échanges, de la disparition progressive d'une bourgeoisie provinciale durement éprouvée dès la crise du IIIe siècle, des progrès d'une « économie nature », sont des faits bien connus. Peut-être a-t-on parfois forcé l'opposition sur ce point entre le Haut et le Bas-Empire, ou entre Orient et Occident. La ligne générale de l'évolution ne saurait cependant être contestée. L'archéologie donne des preuves indéniables de cette régression.

Mais la promotion de la ville au rang de centre de la vie religieuse, l'activité de certains évêques contribuent à la sauvegarde du noyau urbain. Si l'on constate parfois une certaine continuité de la ville romaine à la renaissance urbaine médiévale, c'est en grande partie à l'évêque qu'on le doit.

La vie religieuse s'est souvent développée d'abord dans le *suburbium*, près des cimetières, des sépultures des martyrs, des lieux où ils avaient témoigné de leur foi. Devant la menace barbare, elle s'est en général réfugiée derrière les murailles, au cœur de la cité. Ce repli offrait à l'évêque l'occasion d'être un bâtisseur, d'édifier en face (ou à la place) des temples fermés, les églises de la religion nouvelle. L'archéologie confirme, pour l'essentiel (sinon dans le détail souvent contestable), ce que racontent à ce propos les vies des saints évêques. L'évêque contribua au maintien de la vie urbaine. Ici encore l'Eglise se montra l'héritière et la gardienne de la civilisation antique[1].

V. — **Les translations**[2].

La tendance à une détermination précise et à une stabilisation des cadres diocésains se marque également dans le principe de l'interdiction des translations. Cette défense est une nouveauté dans notre période. Elle sera d'ailleurs mal respectée. Mais elle

1. Cf. pour la Narbonaise, André DUPONT, *Les cités de la Narbonaise 1re*, (Th. Lettres, Montpellier, 1942), 101-113 et 168 et s. et le c. r. dans *RHEF*. 1943, 80 et s. Des églises cimetériales sont à l'origine du peuplement de certains faubourgs : Saint Sernin à Toulouse ou Saint Paul à Narbonne. Pour l'Italie, MOCHI ONORY, *op. cit.*, 278, n. 37. Sur l'œuvre monumentale de construction, de restauration et d'embellissement de Léon le Grand à Rome, Dom LECLERCQ, *DACL.*, Vo *Rome*, col. 2642-2644.

2. L. OBER, *Die Translatio der Bischöfe*, *Archiv. f. kath. KR.* 1908 et 1909. La thèse de l'abbé POZZI, *Le fondement historique et juridique de la translation des évêques depuis les premiers documents du droit canonique au Décret de Gratien* (Paris 1953) est actuellement sous presse.

répond au souci d'organisation régulière et ferme qui caractérise le droit de l'Eglise aux IVe et Ve siècles.

Fondement de l'interdiction. — L'interdiction des translations aurait pu trouver sa justification dans la prohibition des ordinations absolues. Puisque chaque degré d'ordre est conféré en vue d'assurer une fonction ecclésiastique dans une église déterminée, il était normal que la consécration épiscopale fut également faite pour donner un titulaire à un évêché et le lui assurer de façon durable.

La doctrine patristique lui donnera une autre justification. L'évêque contracte avec son église un mariage mystique aussi indissoluble que l'union de deux époux [1]. Cyprien avait déjà accusé Novatien d'adultère lorsqu'il voulut occuper le siège romain dont Corneille était le titulaire légitime [2]. Mais ce terme pouvait s'entendre également de l'hérésie dans laquelle était tombé Novatien. La notion du mariage mystique n'est donc pas assurée de façon indiscutable par ce texte.

Au contraire, en 339, au synode d'Alexandrie, pour contester la régularité du transfert d'Eusèbe de Nicomédie qui s'était fait envoyer de Beyrouth à Nicomédie, puis à Constantinople, Athanase fait appel au texte paulinien : « Es-tu lié à une femme ? Ne cherche pas à la quitter » [3]. En donnant de ce passage une interprétation allégorique, il fournissait un argument scripturaire contre les translations et fondait leur prohibition en droit divin [4]. Rien ne permet de penser qu'il ait innové en cela. Il présente sa doctrine comme conforme aux idées régnantes. En tous cas, l'image, dont on saisit ici la première manifestation, persistera. Grégoire de Nysse [5], Grégoire de Naziance pour prouver que la consécration à une église dont il n'a pas pu prendre possession ne l'a pas attaché définitivement à cette église [6], se réfèrent aux mêmes notions. On les retrouve dans la doctrine occidentale [7]. Elles seront utilisées contre les translations épiscopales jusqu'à l'époque du pseudo-Isidore.

Alors même que l'on ne serait pas convaincu par l'allégorie

1. J. TRUMMER, *Mystisches im alten K.R. Die geistliche Ehe zwischen Bischof u. Diözese*, (*Osterr. Archiv. f. K.R.*, II, 1951, 62-75).
2. *Ep.* 45, 55, 68.
3. *I Cor.*, 7, 27.
4. *Apol. contra Arianos*, ch. 3 et s. (*PG.* 25, 260).
5. Discours funèbre de Meletius en 381 (*PG.* 46, 852).
6. *Oratio* 36 (*PG.* 36, 273).
7. Par exemple, Pierre Chrysologue, *Sermo* 175 (*PL.* 52, 657). Jérôme signale cette interprétation allégorique mais la critique (*Ep.* 69).

du mariage mystique, il était évident que la bonne administration du diocèse, au spirituel plus encore qu'au temporel, exigeait la permanence de son chef. Aussi la législation, en Orient comme en Occident, revient-elle souvent sur cette prescription. D'autant plus souvent qu'elle est mal observée.

Législation orientale. — Le concile de Nicée pose sans distinction l'interdiction des translations. Il la formule aussi bien à l'égard des prêtres ou des diacres que des évêques. Il entend mettre un frein à l'ambition des prélats qui tiennent leur siège pour indigne d'eux[1]. Le concile visait sans doute des faits précis et il semble que ses prescriptions furent entendues. Bien que cette prohibition fut une nouveauté, elle fut respectée. Pendant quelques années les translations cessèrent. En 330, Eusèbe de Césarée se prévaut de cette prohibition pour refuser le siège d'Antioche que lui proposaient les ariens. Constantin l'approuve[2]. Mais l'arrêt des translations fut éphémère. En 339, Eusèbe de Nicomédie accepte son transfert à Constantinople ce qui provoqua les protestations d'Athanase et du pape Jules I[3]. De nouvelles mesures législatives étaient nécessaires. Le concile d'Antioche interdit le transfert des clercs en général (c. 3) et tout spécialement celui des évêques (c. 21)[4]. Il invoque les dispositions de Nicée et déclare impossible toute translation épiscopale, qu'elle soit voulue par le prélat lui-même, imposée par les fidèles du nouveau diocèse ou conseillée par l'épiscopat.

Au concile de Sardique[5] la question fut à nouveau agitée. Un évêque arien, Valens, venait de provoquer de graves troubles (au cours desquels un évêque avait trouvé la mort) en voulant de force obtenir son transfert à un autre siège[6]. Le concile interdit aux évêques d'abandonner leur diocèse pour un siège plus important, sous peine d'excommunication. Ce cas, dit Ossius, est le seul, ce qui prouve que tous ces transferts sont provoqués par l'ambition, l'esprit de lucre ou de domination (c. 1). Même sanction (et la réconciliation *in articulo mortis* ne sera pas admise) contre l'évêque qui par brigue se fait appeler par les fidèles du diocèse qu'il convoite (c. 2). Cette sanction sévère dépasse la législation de Nicée. On a voulu y voir la consé-

1. C. 15 (Bruns, I, 18 = C. 7, qu. 1, c. 19).
2. Eusèbe, *Vita Constantini*, III, 60-62.
3. Obern, *op. cit.*, 442-445.
4. Bruns, I, 81 et 86.
5. Bruns, I, 88 et s.
6. Lettre du concile de Sardique au pape Jules I dans Hilaire, *Fragmentum*, II, 12 (*PL.* 10, 641).

quence de l'assimilation de la translation à un adultère [1], et il est exact que l'adultère pouvait entraîner l'excommunication. Mais cette sanction est si fréquente dans la législation ecclésiastique que l'on ne saurait conclure de l'identité de sanction à l'assimilation des deux faits délictueux.

Le concile de Sardique n'autorisait même un évêque à se rendre dans une autre province que s'il y était convié par l'évêque du lieu (c. 3). On a vu d'ailleurs que le séjour d'un évêque hors de son diocèse était strictement limité. La seule exception concernait l'évêque expulsé de sa cité épiscopale, qui pourrait demeurer dans celle qui lui offrirait refuge jusqu'à ce qu'il réintègre son siège (c. 17, grec, et 21, latin). Le rôle d'Ossius dans cette réglementation est certain. Il atteste que la prohibition des translations répondait à un désir général.

En Orient, cependant, au temps de l'arianisme et de l'arbitraire de Constance, elle fut mal observée [2]. Ce n'est qu'avec l'échec final de l'arianisme, vers le troisième quart du IVe siècle que l'ordre et la discipline furent rétablis dans les promotions aux sièges épiscopaux. La prohibition des translations fut alléguée pour obliger Grégoire de Naziance à abandonner le siège de Constantinople, bien qu'il n'ait pu occuper en fait celui de Sasima. Pouvait-on en pareil cas invoquer le mariage mystique attachant l'évêque à un siège qu'il n'avait jamais occupé ? On en discuta. Mais finalement Grégoire quitta Constantinople [3].

La question des translations perdait peu à peu de son acuité. Vers 400, les Canons des Apôtres les prohibent à nouveau [4], mais sans rappeller les sanctions rigoureuses de Sardique. En 451, le concile de Chalcédoine se borne à confirmer le droit existant [5] et l'on a parfois supposé qu'il entendait par là tolérer certaines dérogations [6]. Il marque le dernier état de la législation orientale en cette matière.

Législation occidentale [7]. — En Occident la prohibition ne fut d'abord formulée que par référence aux canons de Nicée et

1. OBER, *op. cit.*, 222-224.
2. OBER, *op. cit.*, 453-454, HECKRODT, *Die Kanones von Sardika*, 22-33 ; P. BATIFFOL, *Le Siège apostolique*, 122.
3. OBER, *op. cit.*, 455-457. Mais la démission de Grégoire n'est pas que l'application d'un principe juridique. Sa position personnelle à Constantinople était difficile.
4. C. 14 (BRUNS, I, 3).
5. C. 5 (BRUNS, I, 27 = C. 7, qu. 1, c. 26), *cf.* c. 10.
6. HINSCHIUS, *KR.*, III, 306 ; OBER, *op. cit.*, 460-462.
7. OBER, *op. cit.*, 625-648.

de Sardique, les deux séries n'étant pas distinguées par les occidentaux. C'est que le problème y était moins grave qu'en Orient, où la crise arienne avait multiplié les translations.

Sans doute le concile d'Arles avait formulé le principe général de l'attache du clerc à son église (c. 2 et 21) et interdit les interventions d'un évêque dans un diocèse qui n'était pas le sien (c. 17). L'Occident tenait donc aussi fermement que l'Orient à la stabilité des fonctions et au respect des circonscriptions.

La lettre de Jules I aux habitants d'Antioche[1] fait allusion à la défense nicéenne. Celle de Damase à Paulinus, menaçant les évêques qui se font transférer à d'autres sièges d'une excommunication qui ne sera levée qu'à leur retour dans leur diocèse, formule une sanction plus sévère que celle de Nicée, mais moindre que celle de Sardique[2]. Le concile Romain, dont la lettre aux évêques gaulois a conservé les dispositions[3] invoque expressément l'image de l'époux qui abandonne sa compagne pour interdire à l'évêque de passer à un autre siège. Il sanctionne cet abus par la déposition[4]. En 380, à la veille de l'élection de l'évêque de Constantinople, Damase, écrivant à l'évêque de Thessalonique, Acholius, interdit de prendre un évêque déjà pourvu d'un diocèse, « contrairement aux décisions des anciens. C'est l'ambition qui suscite les transferts. Ils ne peuvent qu'entraîner conflits et schismes »[5]. Mais on sait le peu d'effet de cet avertissement. Malgré le rappel des principes, Grégoire de Naziance fut appelé à Constantinople.

En Italie, le concile de Capoue (391-392) interdit les translations[6]. Mais le problème ne présentait pas une grande importance, car il n'en est plus question par la suite. Dans sa grande décrétale aux évêques de Lucanie, Gélase formule en termes très généraux, et sans parler spécialement des évêques[7], l'interdiction de passer d'une église à une autre. Cette disposition suit celle qui traite du remariage des laïcs. Est-ce l'influence de l'allégorie du mariage mystique ? Jérome en rappelant que le concile de Nicée avait interdit les translations, les compare lui aussi à un adultère[8].

1. Ch. 5, en 341 (*PL.* 8, 887).
2. *Ep.* 4, 9, en 378 (*PL.* 13, 360 = C. 7, qu. 1, c. 43).
3. C. 13 (Bruns, II, 280).
4. Ober (*op. cit.*, 221-222) soutient que cette sanction correspond à l'excommunication et à la pénitence publique, qui étaient imposées au laïc adultère.
5. *Ep.* 5 (*PL.* 13, 368).
6. Connu seulement par le c. 38 du concile de Carthage de 397 (Bruns, I, 128).
7. C. 23 (Thiel, 375).
8. *Ep.* 69, 5.

En Afrique, le concile de Carthage de 348 interdit toute entreprise d'un évêque sur un diocèse voisin[1]. On y a vu la condamnation implicite des translations et un écho des décrets de Sardique[2]. Le concile de 390 n'envisage *in terminis* que la violation de frontières par un évêque[3]. Lorsque, quelques années plus tard, l'évêque de Villa Regia, Cresconius, s'emparera du siège de Tubura, il donnera le seul exemple de translation de sa propre autorité qu'ait connu l'Occident à cette époque. Ce scandale provoqua l'intervention du concile de 397[4]. Mais celui-ci se contenta d'exiger que l'évêque soit ramené, au besoin par la force, à son ancien siège, sans faire allusion aux sanctions plus sévères du concile de Sardique[5]. Saint Augustin, à propos de l'évêque de Fussula, évoque « les prescriptions des Pères » interdisant les translations[6].

Saint Léon rappellera lui aussi la législation traditionnelle. Il frappe de déposition l'évêque qui par ambition ou goût des richesses s'empare par violence d'un siège plus important et en expulse le titulaire légitime[7]. Les motifs du transfert et la sanction qui le frappe rappellent les dispositions de Sardique. La décrétale de Léon est la première disposition législative occidentale qui fasse si nettement allusion à ce concile.

En Gaule, la législation sur les translations est tardive. Elle n'apparaît que dans les *Statuta ecclesiae antiqua*[8]. Peut-être contiennent-ils l'écho du concile de Sardique, car eux aussi expliquent les translations par l'ambition des évêques. Mais ce motif, qui devait être fréquent en réalité, a fort bien pu être signalé par l'auteur des *Statuta* sans qu'il l'ait emprunté au concile de Sardique. Les *Statuta* admettent d'ailleurs la possibilité d'un transfert, lorsque l'utilité de l'église l'exige et qu'un synode approuve le décret du clergé et du peuple qui le sollicite. Cet assouplissement de la discipline, qui correspond au point de vue exprimé par les Canons des Apôtres, montre que la question des transla-

1. C. 10 (Bruns, I, 114).
2. Heckrodt (*Die Kanones von Sardika*, 34-37) fait observer que l'évêque Gratien qui proposa ce canon avait assisté au concile de Sardique. Il signale certaines correspondances de formes ou d'images entre ce canon et celui de Sardique (c. 1).
3. C. 11 (Bruns, I, 121).
4. C. 38 (Bruns, I, 128 = D. 4, *de cons.*, c. 107).
5. Invoquant Maassen, Ober (*op. cit.*, 631) croit que le concile de Sardique ne fut connu en Afrique qu'en 418. Mais l'étude d'Heckrodt citée ci-dessus (n. 2) contredirait cette conclusion.
6. *Ep.* 209, ch. 7, n. 42 (*CSEL.* 57, 350).
7. *Ep.* 1, 5 ; 14, 8 (*PL.* 54, 596 et 674, cf. C. 7, qu. 1, c. 31).
8. C. 27 (Bruns, I, 144 = C. 7, qu. 1, c. 37). Il faut lire *per sententiam synodi*, comme le porte l'*Hispana*, et non *in presentiam*, comme le propose Bruns.

tions prenait un aspect nouveau. Il s'agissait moins de lutter sévèrement contre des abus trop nombreux qui mettaient en péril la stabilité des cadres hiérarchiques, que de soumettre à un contrôle les transferts qui se révélaient nécessaires.

La dispense. — L'interdiction des transfert était-elle absolue ? On en a discuté. Certains auteurs ont admis que dès le IVe siècle des dérogations à cette défense étaient possibles[1]. Qu'il y ait eu dès cette époque des translations, l'histoire le prouve. Qu'elles aient été accomplies en vertu d'une disposition précise du droit, paraît plus incertain. Les textes législatifs ne font aucune allusion à la possibilité de dérogations. Mais, en l'absence d'un texte général, l'utilité du transfert, reconnue par le synode, semble avoir permis des translations dès cette époque[2].

Au Ve siècle, il est moins nécessaire de lutter contre des translations abusives. Tout en rappelant l'interdiction de principe, la législation admet la légitimité de dérogations. La dispense s'ordonne sur des bases juridiques plus solides.

Certaines situations méritent un intérêt spécial. L'évêque évincé de son siège par la force ne pouvait-il, sous prétexte de translation, en obtenir un autre ? Le question fut sans doute soulevée bien souvent lors des invasions. Ici le lien avec l'église existait certainement et l'éloignement auquel l'évêque était contraint ne pouvait rompre l'union mystique. Mais il est d'autre part évident que la translation ne privait pas l'ancienne église d'un évêque qu'elle ne pouvait plus recevoir. On se trouvait en présence d'un des cas où la dispense aurait pu s'appliquer. Peut-être un synode illyrien de 378[3] en offre-t-il un exemple. Mais le texte est obscur. Il a fait l'objet d'interprétations divergentes[4] ; on ne saurait le tenir pour une preuve certaine. Seuls des textes datant de l'époque de Grégoire I admettent nettement la dispense, en invoquant « la nécessité des temps ». Peut-être en fut-il ainsi dès le Ve siècle[5].

Mais s'il s'agit d'une déposition régulière, l'évêque frappé de cette sanction ne peut réclamer un autre siège[6].

1. Voir les opinions en ce sens de MARCA, VAN ESPEN, BOUIX, PHILIPPS, rapportées par OBER, *op. cit.*, *Archiv f. kath. KR.*, 1909, 4, qui adopte leur point de vue.
2. OBER, *op. cit.*, 10-19.
3. Date corrigée par J. ZEILLER, *Orig. chrét. dans les prov. danubiennes*, 310-325.
4. Théodoret, *HE.* IV, c. 8 (*PG.* 82, 1137). OBER (*Archiv f. kath. KR.*, 1908, 642-643) croit à une translation d'évêque, J. ZEILLER (*op. cit.*, 326, n. 1) à l'utilisation de clercs qui remplissent les fonctions épiscopales.
5. OBER, *Archiv f. kath. KR.*, 1908, 646.
6. Cf. la protestation de Félix III auprès d'Acace, qui a donné le siège de Tyr à Jean d'Antioche (*Ep.* 6 ; THIEL, 243).

Il faut également mettre à part le cas de l'évêque qui n'a jamais été accepté par ses ouailles et qui par suite n'a jamais pu prendre effectivement possession de son siège. Son affectation à un autre diocèse peut-elle être considérée comme une translation ; peut-on le tenir pour lié par un mariage mystique ? On a déjà signalé cette question à propos de la promotion de Grégoire de Nazianze au siège de Constantinople. En Occident, Périgène de Corinthe n'avait pas été reçu dans son diocèse de Patras. Les évêques illyriens s'opposèrent cependant à sa translation. Le pape Boniface, saisi de l'affaire, en confia l'examen à Rufus de Thessalonique. Mais le débat porta sur des points de procédure et la papauté n'eut pas à statuer sur le fond [1].

En Gaule, Hermès de Narbonne, consacré pour le siège de Béziers fut, contrairement aux prescriptions canoniques, choisi par Rusticus pour lui succéder à Narbonne. Il ne semble pas qu'il ait occupé effectivement le siège de Béziers, mais les textes sur ce point sont peu clairs [2]. Le synode romain du 19 novembre 462 l'autorisa à occuper le siège de Narbonne, mais en le privant du droit de consacrer les suffragants *ob haec quae prave facta sunt.* Les irrégularités multiples qui avaient marqué l'accès d'Hermès au siège de Narbonne ne permettent pas de dire ce que cette restriction venait sanctionner. En tous cas la translation (si du moins on considérait qu'il y en eut une) était ratifiée [3].

Deux ans plus tard, un synode de Tarragone autorisait une translation à Barcelone. Mais Rome, faisant preuve de sévérité, s'y opposa et prescrivit le renvoi de l'évêque à son siège antérieur [4]. On s'est demandé si l'intervention pontificale dans ces affaires prouvait la nécessité d'obtenir une dispense du Saint siège. Les termes dans lesquels les évêques espagnols s'adressèrent au pape semblent plutôt demander la confirmation de leur décision qu'une véritable dispense émanant de Rome [5]. L'instance compétente paraît bien être le synode provincial, mais l'autorité romaine est désormais si clairement reconnue que le synode souhaite qu'elle confirme sa décision.

1. Cf. les lettres de Boniface à Rufus, *Ep.* 4 (419) et 5 et une lettre aux évêques en 422 (*PL.* 20, 760, 779, 782) ; Socrate, *H.E.*, VIII, 36 (*PG.* 67, 820).
2. OBER, *op. cit.*, 640.
3. Cf. sur cette affaire les lettres 7 et 8 d'Hilaire, en 462 (THIEL, 140 et 141), et voir GRIFFE, *Hist. relig. des pays de l'Aude*, 33 et s.
4. Hilaire, *Ep.* 16, 3, en 465 (THIEL, 166 = C. 7, qu. 1, c. 30) ; cf. *Ep.* 17 (*ibid.*, 169). Sur cette affaire, OBER, *op. cit.*, *Archiv. f. kath. KR.*, 1908, 629-630.
5. THIEL, 157 : *est fatum nostrum... roborare dignemini* ; *quod intra nobis videtur factum vestra auctoritate firmetis.* Dans le même sens, OBER, *Archiv f. kath. KR.*, 1909, 20-21.

VI. — La fin des fonctions épiscopales et la vacance du siège.

Suppléance et succession. — La consécration épiscopale est irrévocable. L'évêque exercera en principe ses fonctions, jusqu'à sa mort. Cependant, la maladie ou l'âge lui permettent de s'en décharger. Incapable d'accomplir son office, l'évêque n'est d'ailleurs pas obligé d'abandonner son siège. Il peut se faire suppléer. Mais les fonctions qui sont le privilège de l'évêque ne doivent pas être exercées par de simples clercs de son *presbyterium*. Un autre évêque viendra les accomplir [1]. Dès le IIIe siècle on rencontre ainsi des évêques placés aux côtés de prélats incapables d'exercer leur ministère, avec promesse de succession. Mais au IVe siècle le droit interdit de désigner deux évêques pour un même siège et il défend également à l'évêque de désigner son successeur. Le législateur revint à plusieurs reprises sur cette défense. Une telle désignation serait nulle, car il faut respecter la liberté de l'élection [2]. Cette règle ne fut pas toujours observée. En 388, Paulin d'Antioche désignait pour lui succéder Evagrius et le consacrait sans le concours d'aucun évêque. Mais le concile de Césarée de 393 critiqua cet abus et la désignation d'Evagrius fut déclarée illégitime [3]. Les Canons des Apôtres spécifient que l'évêque ne doit pas laisser son évêché « à son frère, son fils ou à un autre parent », car l'épiscopat n'est pas un bien héréditaire [4]. En Espagne cette défense fut mal respectée. Des abus nécessitèrent le rappel de la prohibition par le concile romain présidé par Hilaire en 465 [5].

En fait, il y eut des exemples de familles épiscopales, sans d'ailleurs que l'on puisse toujours savoir si le fils succédait à son père sur le même siège [6].

De telles pratiques ne surprennent pas dans une société où les fonctions sociales tendaient à devenir héréditaires. La législation impériale, espérant qu'une stabilité imposée permettrait de parer aux crises économiques, sociales, administratives dans

1. Concile d'Orange de 441, c. 30 (BRUNS, II, 127).
2. Concile d'Antioche, c. 23 (BRUNS, I, 86 = C. 8, qu. 1, c. 3).
3. P. BATIFFOL, *Le siège apostolique*, 279-280. A Arles, Honorat désigne son disciple Hilaire (*Vita Hilarii*, 9 ; *PL.* 50).
4. C. 75 (BRUNS, I, 11).
5. Lettres des évêques de Tarraconnaise à Hilaire et de celui-ci à Ascanius (THIEL, 157 et 165) et canons du concile spécialement III, 4 (*ibid.*, 162 = C. 8, qu. 1, c. 5).
6. S. MOCHI ONORY, *Vescovi e Città, Riv. di storia del diritto italiano*, 1931, 263. En Gaule, Rusticus de Narbonne est fils de l'évêque Bonose et neveu de l'évêque Arator.

lesquelles l'Empire se disloquait, obligeait chacun à reprendre la fonction paternelle, qu'il s'agisse du boulanger ou du colon, du militaire ou du curiale, de l'ouvrier des ateliers impériaux ou de l'armateur. Pourquoi l'Eglise n'aurait-elle pas fait de même ? Plus encore peut-être que l'attrait d'une fonction importante, honorée, parfois profitable, cet exemple laïc explique la tendance à l'hérédité. On doit admirer la sagesse dont l'Eglise fit preuve en s'y opposant de très bonne heure. D'autres époques connaîtront, parfois sous d'autres formes, de nouvelles tentatives de recrutement familial. L'affirmation très ferme du principe électif que l'on trouve dès l'Antiquité servira par la suite à protéger l'Eglise contre les dangers d'un recrutement trop étroit de son clergé.

La déposition. — Si l'évêque reste en principe titulaire de son siège jusqu'à son décès, une faute grave peut entraîner sa déposition. Les débats théologiques du IVe et du Ve siècles en multiplièrent les occasions. Malgré la fréquence de cette sanction et l'abus qui en fut fait, la législation ne la règle pas encore avec toute la précision souhaitable. Le plus souvent la déposition émane d'une assemblée d'évêques, qui ont eu à juger l'un des leurs. C'est une sanction prononcée par un tribunal collégial. Le concile de Constantinople de 394[1] déclare qu'elle doit émaner au moins d'un concile provincial. Quelques évêques seraient inhabiles à la prononcer.

Il est d'ailleurs souvent difficile de faire exécuter la sentence conciliaire. Des évêques déposés refusent de quitter leur siège. Il faut l'appui impérial pour que la sentence ecclésiastique soit respectée[2].

Le concile de Sardique introduit la faculté d'appeler au pape de la sentence de déposition. Il reconnaît à cet appel un caractère suspensif. Un nouvel évêque ne devra pas occuper le siège avant que la cause n'ait été définitivement tranchée. Mais la décision pontificale ne porte pas sur le fond. Le pape décide seulement s'il y a lieu de reprendre l'affaire. Dans l'affirmative, il renvoie l'évêque devant une autre assemblée[3].

Les canons de Sardique sont seuls à notre époque à accorder au pape un certain rôle dans la déposition des évêques. Mais la

1. Mansi, III, 852-853.
2. Mansi, III, 624-627 ; P. Batiffol, *Le Siège apostolique*, 39 et s.
3. C. 3-5 (grec) et 3, 4, 7 (latin) (Bruns, I, 90-95 = C. 6, qu. 4, c. 7 et C. 2, qu. 6, c. 36), cf. *infra*, 436-437.

procédure qu'ils prévoyaient ne paraît pas avoir connu un grand succès. On doit donc conclure à la faible importance de l'intervention pontificale en ce domaine. Si à l'égard des évêques italiens le pape joua un rôle plus actif, il le fit en sa qualité de primat ou de métropolitain [1].

Certains évêques plus lointains firent appel à son autorité [2]. Mais le pape n'intervint pas toujours et lorsqu'il le fit ce ne fut pas en vertu d'un texte législatif formel lui réservant le droit de déposition.

Plus que le pape, l'empereur intervint dans les dépositions épiscopales, soit pour les provoquer [3], soit pour s'y opposer [4], parfois même pour les prononcer de sa propre autorité.

L'administration du diocèse vacant. — Confiée d'abord au *presbyterium*, l'administration du diocèse pendant la vacance tend à partir du IVe siècle à être attribuée à un personnel spécial, archiprêtre ou archidiacre comme à Alexandrie ou à Rome, plus souvent en Orient à un économe.

Le métropolitain contrôle cette administration. En Afrique, un *intercessor* ou un *inventor* fait procéder à l'élection du nouvel évêque dans le délai d'un an [5]. En Gaule, le concile de Riez, pour éviter les conflits entre clercs suscités par l'élection prochaine, confie à un évêque voisin l'administration du diocèse [6]. Il en va de même en Italie [7].

La fréquence de ces conflits souvent provoqués par l'ambition est dénoncée, pour l'Afrique, par Augustin [8]. Parfois le clergé et le peuple s'opposent et il arrive que ce dernier fasse triompher son candidat, comme à Carthage lors de l'élection de l'évêque Eugène [9]. Pour éviter ces difficultés Augustin fit présenter son successeur Eraclius à une assemblée de fidèles, présidée par

1. P. Batiffol, *Le Siège apostolique*, 168, à propos de la déposition par Zosime d'un évêque pélagien.
2. Voir par exemple la demande d'évêques orientaux à Damase pour obtenir la déposition de l'évêque de Beyrouth, Timothée, tenant de l'apollinarisme (Théodoret, *H.E.*V, 10), cf. P. Batiffol, *ibid.*, 106-107.
3. Exemples concernant Constance et Valens dans Socrate, *HE.* II, 7 ; IV, 7, 15 ; Sozomène, *H.E.* III, 4 ; IV, 27 ; VI, 13, 14. Cf. également la constitution d'Arcadius au proconsul d'Asie à propos d'un évêque hérétique, CTh. 16, 5, 28 (395).
4. Allusion à un rescrit impérial pour faire rétablir un évêque déposé dans Jérôme, *Contra Rufinum*, III, 17 (*PL.* 23, 469).
5. Concile de Carthage du 13 septembre 401, dans le *Codex ecc. afr.*, c. 74 = C. 7, qu. 1, c. 22.
6. C. 6 et 7 (Bruns, II, 120).
7. Gélase, Fragm. 5 (Thiel, 485 = D. 24, c. 3).
8. *Ep.* 213, 1.
9. Victor de Vita, *Hist. persec. Vand.* II, 2 (*CSEL.* 7, 25).

trois évêques et un prêtre [1]. Une telle pratique ne pouvait être considérée comme une libre disposition de l'évêché par son actuel titulaire, qu'interdisaient les canons.

L'administration du diocèse vacant est souvent l'occasion de troubles et de pillages et l'abus persistera bien au delà du Ve siècle. Le concile de Chalcédoine menace de déposition les clercs qui s'emparent des biens de leur évêque défunt [2]. Parfois pour garder leur liberté et éviter l'envoi d'un *visitator*, les clercs tiennent la vacance secrète. Une lettre de Gélase se plaint de ce qu'un archidiacre ait agit de la sorte [3].

Le « defensor ecclesiae » [4]. — Le concile de Carthage du 13 juin 407 avait demandé à l'empereur l'autorisation de créer des *defensores scholastici*, qui, à l'exemple des *sacerdotes provinciae* défendraient en justice les intérêts de l'Eglise [5]. Il s'agissait de laïcs, qui, en raison de leurs fonctions, seraient pris parmi les avocats [8]. L'empereur les nomme sur proposition des évêques. Peut-être cette demande fut-elle provoquée par les nombreux procès que l'Eglise d'Afrique avait à soutenir contre des donatistes. Il ne s'agissait en somme que de rendre régulière la désignation que l'Eglise pouvait faire pour chaque affaire d'un procureur chargé de défendre ses intérêts [6].

La réponse impériale aux demandes du concile nous est parvenue dans la constitution du 15 novembre 407 adressée au proconsul d'Afrique [7]. Elle confie les intérêts de l'Eglise à des avocats, non à des « *coronati* » [9] et écarte les *sacerdotes provinciae*.

La diffusion de cette institution reste imprécise. Elle fut certainement connue de l'Afrique qui l'avait demandée. A supposer

1. *Ep.* 213.
2. C. 22 (BRUNS, I, 36 = C. 12, qu. 2, c. 43).
3. *Ep.* 36 (THIEL, 450).
4. F. MARTROYE, *Les defensores ecclesiae aux Ve et VIe siècles*, *NRHD.*, 1923, 597-622 ; S. MOCHI ONORY, *Vescovi e Città*, *Riv. di storia del diritto italiano*, 1932, 138-159 ; Balth. FISCHER, *Die Entwicklung des Institutes der Defensoren in der röm. Kirche*, *Eph. Lit.* 48 (1934), 443-454 ; IDEM, V° *Defensor ecclesiae*, *Reallexikon f. Antike u. Christentum*, fasc. 21 (1956), 656-658.
5. Texte dans le *Codex ecc. afr.*, c. 97 (BRUNS, I, 184).
6. C'était déjà la règle pour les *sacerdotes provinciae* qui servirent de modèle aux *defensores*, cf. la constitution de Constance au vicaire d'Afrique, CTh. 12, 1, 46 (358).
7. Possidius, *Vita Augusti*, 12 (*PL.* 32, 43).
8. CTh. 16, 2, 38, sur cette loi, Em. DEMOUGEOT, *RHD.* 1950, 656.
9. Il n'est pas certain qu'il s'agisse de clercs. Pour l'affirmative, FERRARI DALLE SPADE, *Imm. ecc.* dans *Scritti giuridici*, III, 238 ; *contra*, Em. DEMOUGEOT, *loc. cit.*, et n. 5). La scolie du Vatican sous ce texte transpose en *clericos*. Mais elle est peut-être influencée par l'évolution ultérieure de l'institution.

que la *defensio loci nominisque venerabilis*, dont parle une constitution d'Honorius de 409[1], soit une référence aux *defensores ecclesiae*, ce texte, envoyé à Jovien, ne concernait au maximum que la préfecture d'Italie, d'Illyrie et d'Afrique[2]. La préfecture des Gaules et plus encore l'Orient restent en dehors de sa sphère d'application. Sans doute, l'insertion en 438 des constitutions de 407 et de 409 au Code théodosien les rendait applicables à tout l'Empire. Resterait à prouver que l'on en fit usage. Ce n'est qu'en Italie que la Novelle 35 paragraphe 3 de Valentinien III (541) signale à nouveau les *defensores*.

L'institution s'était d'ailleurs modifiée[3]. A côté des *defensores* africains, pris parmi les laïcs et chargés des procès, on rencontre dès les premières années du v[e] siècle et dans diverses régions des *defensores ecclesiae* clercs, chargés de seconder l'évêque dans ses multiples tâches temporelles[4]. Une lettre de Zosime en 418 fait peut-être état de cette évolution[5].

Sous cette forme nouvelle l'institution persistera jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand[6]. Les lettres de Gélase montrent les fonctions multiples du *defensor*. Il aide l'évêque dans sa tâche judiciaire, en particulier pour faire assurer l'exécution des sentences, mais aussi dans l'administration du patrimoine ecclésiastique, la surveillance des exploitations agricoles, la revendication des esclaves ou des terres aliénées induement, la distribution des revenus. Pendant la vacance du siège épiscopal, l'administration des biens est confiée à un *defensor ecclesiae*. Enfin le *defensor* participe au ministère charitable et prend soin des pauvres[7].

§ 2. — Le clergé inférieur

Recrutement. — Il appartient à l'évêque d'assurer le recrutement et la promotion des clercs de son diocèse. A lui d'organiser l'enseignement élémentaire qui permettra la formation du futur clergé, d'y discerner ceux qui ont la vocation sacerdotale, de les

1. CTh. 2, 4, 7. L'*Interpretatio* transpose *defensores loci venerabilis*.
2. Une lettre d'Innocent I signale des *defensores ecclesiae* pour la poursuite des hérétiques (*PL*. 20, 607).
3. Cf. après MARTROYE, FISCHER, *Reallexikon*, cité, 656-657.
4. S. MOCHI ONORY, *op. cit.*, 146-151.
5. *Ep.* 9, 3 (*PL*. 20, 673).
6. MARTROYE, *op. cit.*, 599 et s.
7. Textes dans MOCHI ONORY, *op. cit.*, 147-151.

ordonner, de les élever progressivement dans la hiérarchie d'ordre, de leur attribuer des fonctions pastorales.

Mais les souvenirs de la vie collective des premières communautés ont laissé des traces dans le droit. Le *presbyterium* et même le peuple fidèle sont parfois consultés sur le choix des clercs. La discipline africaine soumet l'ordination « à l'examen des évêques ou au témoignage du peuple »[1]. Les textes narratifs confirment cette participation de la communauté[2]. En fait elle était rarement décisive. L'évêque gardait un rôle prépondérant, que facilitait son prestige et que légitimait sa responsabilité. Certains textes témoignent de répugnance pour l'intervention populaire[3]. Gélase fait état de la pétition du clergé pour qu'un diacre soit ordonné prêtre dans une église privée de desservant. Mais le pape n'accorde cette demande qu'en prescrivant à l'évêque de faire une enquête préalable sur la vie et les mœurs du candidat[4].

Contrôle des étrangers. — Dès le début du IVe siècle, la législation organise un contrôle des étrangers, qui se disent chrétiens. Ce contrôle doit être particulièrement strict à l'égard de ceux qui postulent les ordres ou qui se prétendent clercs. Les migrations que provoquèrent les troubles et les invasions ne feront qu'accroître l'incertitude et rendre le contrôle plus nécessaire. On exige de l'étranger des lettres attestant sa qualité. Il appartient aux évêques du diocèse d'origine d'en délivrer à leurs clercs avant leur départ, et à ceux du lieu de séjour de les exiger et de les vérifier. Diverses mesures furent prises pour en garantir l'authenticité. Sans doute le système ne fut-il pas parfait. Il témoigne cependant du souci de contrôler la qualité cléricale et de l'œcuménicité de l'Eglise, chaque clerc, pouvant, lorsqu'il présente les garanties requises et qu'il y a été autorisé par l'évêque, exercer ses fonctions dans un diocèse qui n'est pas le sien[5].

Déjà le concile d'Elvire[6] signale les *litterae communicatoriae*, qui permettent aux chrétiens de se faire reconnaître et accueillir

1. Bréviaire d'Hippone de 393, c. 20, reproduit par le concile de Carthage de 397, c. 22 (BRUNS, I, 137 et 126 = D. 24, c. 2) ; cf. *Stat. ecc. ant.*, c. 22 (BRUNS, I, 143 = D. 24, c. 6).
2. HINSCHIUS, *KR.*, II, 616, n. 4.
3. « Concile de Laodicée », c. 13 (BRUNS, I, 75 = D. 63, c. 6).
4. Fragm. 5 (THIEL, 485 = D. 24, c. 3).
5. Optat de Milève, II, 36 (*CSEL*. 26, 37).
6. C. 58, c. 25 (BRUNS, II, 9 et 5). Ce second texte se retrouve dans le concile d'Arles, c. 9 (*ibid.*, 108).

dans une église. La difficulté est d'éviter les faux. Le concile espère qu'un interrogatoire du porteur permettra de les dépister. Un contrôle analogue est prévu par le concile d'Antioche, qui signale des lettres de paix (εἰρηνικά)[1]. En Afrique, l'usage des *formatae* est également attesté. Elles sont même exigées pour les évêques qui quittent le sol d'Afrique. Elles doivent alors leur être données par le primat[2]. Le concile de Chalcédoine[3] interdit aux clercs étrangers d'exercer leur ministère en dehors du territoire de leur cité, s'ils n'ont pas de lettres de recommandation de leur évêque. En Irlande, saint Patrick charge également l'évêque de contrôler la qualité des étrangers avant de leur laisser exercer le ministère[4].

Vie du presbyterium. — On a vu la vie collective du clergé groupé autour de son chef dans les communautés primitives. Cette vie commune n'a pas totalement disparu aux IVe et Ve siècles. Mais la création de nouveaux lieux de culte, de plus en plus éloignés de la cité épiscopale, l'accroissement du nombre des clercs dans les villes importantes rendent difficile le maintien de cette étroite cohésion. L'évêque et son clergé s'efforcent de loger le plus près possible de l'église[5], parfois au *secretarium* même[6]. Certains évêques tentent de restaurer et d'organiser cette vie commune de *presbyterium*[7]. Mais elle se heurtait souvent à la résistance du clergé autant qu'à des impossibilités matérielles. Les cérémonies liturgiques et les nécessités de l'administration du diocèse regroupaient cependant le *presbyterium* au moins à certaines occasions. Malgré son nom celui-ci ne se limitait d'ailleurs pas aux prêtres. Les diacres et même tous les clercs en faisaient partie.

Le *presbyterium* intervient pour l'ordination des clercs, la juridiction sur les membres du clergé, l'aliénation des biens d'Église[8].

Par contre l'institution du synode diocésain paraît ignorée encore à notre époque.

1. C. 7 (Bruns, I, 82). Dans la version de ce texte au décret de Gratien (D. 71, c. 9) le contrôle n'est plus mentionné qu'à l'égard des clercs étrangers.
2. Concile de Carthage de 397, dans le *Codex ecc. afr.*, c. 56, § 2 (Bruns, I, 168).
3. C. 13 (Bruns, I, 29 = D. 71, c. 7). Le texte parle de συστατικὰ γράμματα, ce que les versions latines du concile traduiront par *litterae commendaticiae*.
4. Concile de Saint-Patrick, c. 24 (Bruns, II, 303).
5. *Stat. ecc. ant.*, c. 14 (Bruns, I, 143). La vie commune avec le clergé résulte du c. 35 (*ibid.*, 145).
6. E. Lesne, *Hist. de la propriété eccl.*, I, 11.
7. *Supra*, 194 et s.
8. *Stat. ecc. ant.*, c. 22, 23, 32 (Bruns, I, 143-145).

Rapports du clergé avec l'évêque. — On a signalé l'autorité de l'évêque, mais aussi les fréquents rappels du caractère collégial du gouvernement ecclésiastique. Sans nier les différences essentielles, les textes se plaisent à affirmer les identités qui existent entre l'évêque et ses prêtres[1].

L'obligation d'obéissance n'en est pas moins formulée par de nombreux textes[2]. Elle traduit un régime hiérarchique et disciplinaire, qui, en dehors, de toute instance juridictionnelle, permet à l'évêque de sanctionner les défaillances de son clergé. Mais il n'y a pas de serment d'obéissance à l'évêque au moment de l'ordination ou lors de la prise de fonctions par le clerc[3].

La violence des mœurs de l'époque expose parfois l'évêque aux attaques de ses clercs. Gélase signale un archidiacre qui a été mêlé au meurtre de son évêque[4]. Le concile de Turin dénonce les excès commis par un prêtre contre son évêque et approuve l'excommunication qui lui est infligée. Il laisse le prélat décider de la levée de cette sanction[5].

Même dans l'exercice de cette autorité disciplinaire, le pouvoir de l'évêque n'est pas arbitraire. En Afrique, le clerc victime d'une sanction qu'il estime injustifiée, peut saisir les évêques voisins qui arbitreront le différend[6]. En Italie, Gélase admet le recours au Saint Siège[7].

Fonctions du clergé inférieur. — On a déjà, pour situer les divers degrés d'ordre, indiqué leurs fonctions principales[8]. Il suffira de préciser ici les attributions reconnues aux prêtres et les limites apportées par le droit à leurs prérogatives.

Dans les grandes métropoles, Rome, Carthage, ou Milan les prêtres sont nombreux, car la tâche pastorale est lourde[9].

1. En particulier Jérôme, *Ep.* 146 (*CSEL.* 56, 309 ; cf. D. 93, c. 24) ; *Comm. in Isaiam*, II, 3, v. 3 (*PL.* 24, 59 et 61, cf. C.1 6, qu. 1, c. 7), disant que l'Eglise est gouvernée « par un sénat de prêtres ». Cf. Dom Botte, *Caractère collégial du presbyterat et de l'épiscopat* (dans *Etudes sur le sacrement de l'ordre*, Recueil collectif, *Lex Orandi*, n° 22, Paris, 1957, 97-124).

2. Par exemple *Codex eccl. afr.*, c. 31 (Bruns, I, 165 = D. 74, c. 4) ; Canons des Apôtres, c. 38 (40) (Bruns, I, 6) ; concile de Chalcédoine, c. 8 et 18 (Bruns, I, 27 et 30 = C. 18, qu. 2, c. 10, § 1-2 et C. 11, qu. 1, c. 21).

3. Hinschius, III, 199.

4. *Ep.* 36 (Thiel, 450).

5. C. 5 (Bruns, II, 115).

6. Concile de Carthage du 1er mai 418, dans le *Codex eccl. afr.*, c. 125 (Bruns, I, 193).

7. *Ep.* 14, ch. 28 (Thiel, 378-379 = C. 2, qu. 7, c. 47).

8. *Supra*, 100 et s.

9. Monachino (*La cura pastorale a Milano...*, 21, 159 et 329) évalue le nombre des prêtres milanais au IVe siècle de 20 à 30, celui des prêtres de Carthage de 50 à 70 et à Rome entre 70 et 80.

Les prêtres assistent l'évêque lors des offices à l'église épiscopale. Ils l'aident dans l'administration du baptême. Dans certaines circonstances, ils agissent seuls, soit par un mandat exprès de leur évêque, soit par une sorte de délégation générale, leur permettant d'exercer des fonctions qui répondent à leur pouvoir d'ordre. C'est ainsi qu'ils peuvent donner le baptême aux malades ou la pénitence aux mourants [1]. Peu à peu, mais avec des réserves, on leur ouvre la prédication [2].

Mais les simples prêtres ne peuvent ni préparer le chrême ni réconcilier solennellement les pénitents, ni consacrer les vierges [3].

A Rome, au IVe siècle, les églises sont nombreuses. Le *Liber Pontificalis* signale 25 *Tituli* dès le pontificat du pape Marcel (308-310). Ces églises se distinguent des églises non titulaires ou de simples églises funéraires en ce que l'on peut y baptiser et y donner la pénitence. On les rencontre dans les quartiers les plus peuplés de Rome [4]. A côté, les basiliques sont des lieux de réunions cultuelles plus vastes, mais dépourvues de clergé propre [5]. Toutefois, d'après le *Liber Pontificalis* [6], Simplice (468-483) aurait organisé le service pastoral dans les basiliques de Saint Pierre, Saint Paul et Saint Laurent, en faisant appel à des prêtres des régions voisines qui y assuraient le service par roulement [7].

Les *Tituli* ont leur clergé propre. La répartition des prêtres entre les *tituli*, les basiliques non titulaires, la curie pontificale n'est pas connue. Mais il est certain que les *Tituli* avaient plusieurs prêtres. Le premier d'entre eux célébrait à l'église même, les autres desservaient probablement les basiliques cimetériales dépendant des *Tituli*. Dans ces églises, la messe était dite chaque jour [8].

Mais les *Tituli* restaient partie intégrante de l'Eglise de Rome. Ils n'avaient pas de territoire nettement défini. Leurs prêtres n'étaient que les auxiliaires de l'évêque de Rome, qui pouvait célébrer le culte partout. Le pape consacrait le *fermentum*, qu'il envoyait le dimanche à tous les *Tituli*.

1. Concile de Carthage de 397, c. 32 et 34 (BRUNS, I, 127-128) ; cf. *Epistola ad Gallos episcopos*, c. 7 (BRUNS, II, 278) ; Innocent I, *Ep.* 25, 11 (*PL.* 20, 560).
2. *Infra*, 594.
3. Concile de Carthage de 390, c. 3 (BRUNS, I, 118), cf. c. 9.
4. H. LECLERCQ, V° *Rome*, *DACL.*, col. 2590-2595 ; 2883-2884 ; 2891-2990 ; 2905-2907 ; 2928-2972 ; R. VIELLIARD, *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne*, 2 et s. et 47.
5. H. LECLERCQ, *op. cit.*, 2597.
6. Ed. DUCHESNE, I, 249 (2e éd., 1955).
7. M. ANDRIEU, *L'origine du titre de cardinal*, *Miscell. Mercati*, V, 24.
8. MONACHINO, *op. cit.*, 329.

D'autre part, les stations réunissaient selon un calendrier déterminé toute la communauté autour du pape pour célébrer les mystères alternativement dans diverses églises [1].

Enfin des prêtres romains étaient choisis par le pape pour être ses légats dans les assemblées conciliaires.

Instances intermédiaires. — L'archidiacre [2] apparaît peut-être dès le IIIe siècle. Son existence est en tous cas certaine au IVe. Il est signalé à Antioche, Constantinople, Alexandrie aussi bien qu'à Carthage [3]. Bien qu'il n'ait reçu que le diaconat, sa situation et sont rôle sont importants. Aussi sa consécration sacerdotale prend l'allure d'une sanction plus que d'une promotion.

Il arrive exceptionnellement et sur l'ordre du pape que les fonctions archidiaconales soient exercées par un prêtre [4]. L'archidiacre n'est pas nécessairement le plus ancien des diacres. Sa désignation est laissée au libre choix de l'évêque. Parfois il est élu par le collège des diacres.

L'archidiacre est l'auxiliaire le plus proche de l'évêque. Sous son autorité et son contrôle, il veille à l'organisation du culte, à l'assistance, au secours des veuves, des veillards, des orphelins, des voyageurs [5]. Il surveille le clergé, dirige les clercs mineurs, s'occupe de leur instruction, s'assure de l'accomplissement exact de leurs fonctions liturgiques. Il intervient dans l'administration diocésaine, remplace au besoin l'évêque dans ses tâches administratives. Enfin il l'assiste dans la collation des ordres mineurs [6].

L'archiprêtre se rencontre également dès notre période [7]. Jérôme [8], les *Statuta ecclesiae antiqua* [9] le mentionnent. Mais il n'existe peut-être pas partout. Gélase ne le cite jamais [10].

Comme l'archidiacre, c'est un auxiliaire de l'évêque. Lui aussi s'occupe des veuves, des orphelins, des voyageurs [11]. Il intervient dans la surveillance du clergé et l'administration des sacrements [12].

1. R. VIELLIARD, *op. cit.*, 96-97.
2. AMADIEU, Vo *Archidiacre*, *DDC*. P.B. KURTSCHEID, *Hist. iuris canonici, Hist. Instit* (Romae, 1941, 164-168).
3. Textes dans HINSCHIUS, *KR.* II, 183.
4. *Ibid.*, 186.
5. *Stat. eccl. ant.*, c. 17 (BRUNS, I, 143 = D. 88, c. 7).
6. *Ibid.*, c. 5-9 (BRUNS, I, 141-142).
7. P. B. KURTSCHEID, *op. cit.*, 168-173.
8. *Ep.* 125, à Rusticus, n. 15 = C. 7, qu. 1, c. 41.
9. C. 17, *supra*.
10. TREZZINI, *La legisl. di Gelasio*, 142.
11. *Stat. eccl. ant.*, c. 17.
12. HINSCHIUS, *KR.*, II, 302.

Mais l'importance de ces instances intermédiaires est réduite et leurs fonctions assez mal définies. Elles sont en effet à la disposition de l'évêque qui peut les utiliser comme il l'entend et quand il le veut. Elles n'ont pas encore de compétence propre, ni surtout de territoire, sur lequel elles exerceraient, sous contrôle épiscopal, une juridiction. S'il existe déjà des archidiacres et des archiprêtres, il n'y a ni archiprêtré ni archidiaconé.

Les chorévêques. — L'existence des chorévêques est attestée en Orient dès le IVe siècle. En Occident, ils n'apparaissent guère avant le VIIIe [1].

Comme l'indique leur nom, ce sont en Orient des évêques pour les campagnes [2]. Ils sont mentionnés par les conciles d'Ancyre (c. 13), Néocésarée (c. 14), Nicée (c. 8, *in fine*), Antioche (c. 10), Sardique (c. 6) [3]. Mais c'est en général pour limiter leur pouvoirs. Ils ne peuvent ordonner les prêtres ou les diacres sans autorisation épiscopale. Ils sont sous le contrôle de l'évêque et leur élection dépend de lui. Le concile de Sardique, où l'épiscopat occidental est présent, leur est encore plus défavorable. Cette tendance se retrouve dans le c. 57 du « concile de Laodicée » qui interdit l'institution d'évêque dans les campagnes. Ceux qui sont en fonction seront soumis à un étroit contrôle épiscopal [4].

En Occident, l'exemple le plus célèbre de chorévêque dans notre période est celui d'Armentarius, qui ordonné irrégulièrement évêque d'Embrun, fut déposé et ramené par le concile de Riez au rang de chorévêque [5]. Cette solution est présentée comme une mesure de miséricorde, inspirée par la docilité du coupable, qui a reconnu sa faute, abandonné le siège auquel il n'avait pas droit. Le concile s'autorise des dispositions de Nicée et c'est en se référant à ce texte oriental qu'il prononce le mot de chorévêque, qui ne paraît pas familier aux évêques gaulois [6].

Le c. 5 précise les pouvoirs d'Armentarius : confirmer les néophytes, consacrer les vierges, célébrer le culte. En tout il sera

1. Telle était la doctrine traditionnelle (Hinschius, Löning, Levison, Schubert) qu'a remise en question la monographie de Th. GOTTLOB, *Der abendländische Chorepiskopat* (Bonn, 1928, XII, XVI, 149 p.), et qui a été réaffirmée par Fr. GESCHER, dans son c. r. du livre de Gottlob (*ZSSt., Kan. Abt.*, 1930, 713) et par FEINE, *KRG.*, 89-90 ; Fr. HIMLY (*Les origines et la destinée d'un évêché inconnu du B. E., Hornbourg près Colmar, Ann. Soc. hist. de Colmar*, 1950, 19-33) signale un chorévêque à Hornbourg pour l'Alsace centrale au IVe siècle.
2. HINSCHIUS, II, 162-164.
3. BRUNS, I, 68 ; 72 ; 17 ; 83 ; 90-93.
4. C. 57 (BRUNS, I, 79).
5. BRUNS, II, 117 et s.
6. C. 3 (p. 118) ; cf. Nicée, c. 8, *in fine* (BRUNS, I, 16).

inférieur à l'évêque, supérieur au simple prêtre. Mais il ne peut exercer toutes les fonctions épiscopales, par exemple ordonner des clercs.

La minutie avec laquelle ces pouvoirs sont précisés, la référence au concile de Nicée pour expliquer l'emploi d'un terme inhabituel, le compromis justifié par la bonne volonté d'Armentarius prouvent qu'il ne s'agit pas d'une institution bien connue en Occident. Embarrasé pour concilier la sauvegarde du droit et l'esprit de miséricorde, les Pères de Riez trouvent en Orient une institution dont ils s'inspirent, mais en lui donnant son caractère propre. Il n'y a pas adoption pour un cas particulier d'une institution orientale, mais simple emprunt verbal pour qualifier une situation exceptionnelle.

Vers une spécialisation territoriale. — Le principe d'unité du clergé, groupé autour de l'évêque reste bien établi. Mais déjà l'extension du christianisme dans les villes, la multiplication des lieux de culte, les débuts de l'évangélisation des campagnes et plus encore l'apparition d'églises dans les domaines des *potentes* posent des problèmes nouveaux.

Dans les grandes villes, chaque basilique a un ou plusieurs clercs attachés à son service. Sans doute, ce clergé est sans juridiction propre. Il reste théoriquement intégré dans la collectivité du *presbyterium* épiscopal. En fait il a ses tâches propres et c'est lui qui assure le service religieux de façon régulière dans ces églises. S'il célèbre le sacrifice et donne la communion, il n'est pas encore ou pas partout, surtout au début de notre période, habilité à prêcher ou à baptiser de façon habituelle. Aux jours de fêtes toute la communauté se retrouve pour participer à la liturgie que préside l'évêque.

La multiplicité des petits évêchés de l'Italie péninsulaire ou de l'Afrique ne laisse guère de groupes de population en dehors du champ d'activité de l'évêque. Il n'en va pas de même dans les autres régions. Les progrès de l'évangélisation posent le problème du statut de l'église locale. Celle-ci se trouve souvent dans une agglomération relativement importante, *castrum* ou *castellum*, *vicus*, parfois aussi dans le domaine d'un grand propriétaire [1].

1. Conciles de Riez de 439, c. 4 ; d'Orange 441, c. 10 ; de Vaison 442, c. 3 (BRUNS, II, 119 ; 123 ; 128) ; cf. IMBART DE LA TOUR, *Les paroisses rurales du IVe au XIe siècle* (Paris, 1900), 28 et s. ; GRIFFE, *La Gaule chrétienne*, I, 209 ; W. SESTON, *Note sur les origines des paroisses rurales* (*Rev. d'hist. et de philos. religieuses*, 1935, 243-254) ; G. HUARD, *Considérations sur l'histoire de la paroisse rurale des origines à la fin du M. A.* (*RHEF.*, 1938, 5 et s.) ; E. GRIFFE, *Les premières paroisses de la Gaule* (*Bull. litt. ecclés.*, 1949, 229 et s.).

En Gaule, la Narbonaise, dont l'organisation ecclésiastique est en avance, a quelques églises rurales dès la fin du IIIe ou au début du IVe siècle. Le concile d'Arles de 314 les signale. L'arianisme ralentira l'évangélisation jusqu'à la mort de Constance (361), et par conséquent le développement des églises locales. Mais le mouvement connaît un nouvel essor sous Gratien et Théodose. Au Ve siècle on trouve des églises locales dans la plupart des régions de Gaule. Les deux Belgiques et la Germanie sont moins favorisées Les invasions arrêtent d'ailleurs au milieu du Ve siècle un développement qui reprendra au VIe [1].

Mais le lieu de culte ne prouve pas la « paroisse ». Celle-ci exige en outre un territoire déterminé, un clergé propre ayant juridiction sur ce territoire, un patrimoine individualisé, assurant les besoins du culte, la subsistance du desservant, les contributions charitables. Si l'érection de l'église locale répond souvent aux besoins d'une population déterminée, installée sur un territoire, la délimitation des frontières est encore beaucoup plus incertaine que pour le diocèse. Aucune correspondance rigoureuse entre circonscription administrative ou unité domaniale (la *villa*) et un territoire ecclésiastique. Aucun terme précis ne désigne ce territoire. *Parochia* s'entend le plus souvent du diocèse [2]. *Diocesis* peut à l'inverse désigner la section rurale qui tend à se détacher de l'église mère. Mais le vocabulaire n'a aucune rigueur [3].

Pour le patrimoine, on a vu qu'il restait encore en principe fondu en une seule masse, dont l'évêque était l'administrateur. Mais on a également signalé comment l'individualisation des lieux de culte, la création et la dotation d'églises par les particuliers tendaient à l'individualisation de certaines masses, première ébauche du patrimoine de la future paroisse rurale [4].

Quant au clergé local, il tend lui-aussi à s'individualiser. Plus les lieux de culte s'éloignent de la cité épiscopale, plus leurs desservants échappent en fait à la vie collective et au contrôle constant de l'évêque. Avant qu'elle ne soit reconnue par le droit [5], cette

1. IMBART DE LA TOUR, *op. cit.*, 10 et 14.
2. *Supra*, 323.
3. IMBART DE LA TOUR, *op. cit.*, 53-57 ; E. LESNE, *Hist. de la propriété eccl.*, I, 53 et s.
4. *Supra*, 301 et s.
5. Le concile d'Orange, c. 10 (BRUNS, II, 123) reconnaît encore à l'évêque la *gubernatio* de toute église édifiée sur le territoire de son diocèse et les *Stat. ecc. ant.* (c. 36, BRUNS, I, 145, cf. D. 95, c. 4 et D. 4, *de cons.*, c. 123) obligent les prêtres qui sont à la tête d'une communauté rurale à aller eux-mêmes chercher le Saint Chrême à la veille de Pâques.

demi-autonomie du clergé s'impose en fait. La papauté elle-même affecte des clercs à une église particulière [1]. Et le droit reconnaît peu à peu que ce clergé local a vocation à assurer seul les fonctions spirituelles.

Les communautés rurales d'Italie du Nord [2]. — Cette région connut une forme originale d'organisation locale. Des communautés rurales gouvernées par des prêtres ou même par des diacres apparaissent dès le IIIe siècle. Rares avant Dioclétien, elles se multiplient sous son règne, sans doute à la fois par suite du progrès de l'évangélisation et des difficultés que les persécutions occasionnaient à la vie religieuse.

L'Italie du Nord, plus tardivement évangélisée que le reste de la péninsule (IVe siècle) et dépendant de Milan plus que de Rome, n'adopta pas en effet le régime d'évêchés parfois minuscules que connaissaient le Centre et le Sud du pays. Les cités étaient d'ailleurs moins nombreuses et l'on sait qu'elles offrirent souvent le cadre de l'organisation ecclésiastique.

Ainsi s'explique la constitution de vastes circonscriptions rurales administrées par un collège de prêtres, établis dans des centres d'une relative importance, le plus souvent au chef-lieu du *pagus*, plus rarement dans un simple *vicus* [3]. Ce régime garantissait une centralisation plus effective que la multiplicité de petites paroisses disséminées dans de vastes diocèses et insuffisamment rattachées à un évêché trop lointain.

SECTION II

LE GOUVERNEMENT DE L'ÉGLISE AUTONOMIE ET UNITÉ

Dès les premiers siècles, le christianisme s'était répandu dans des régions qui malgré leur commune soumission à Rome, avaient conservé leur individualité, leurs traditions, parfois le souvenir de leur lointaine indépendance ou leur langue.

Si la primauté des successeurs de Pierre conduisait l'Eglise à s'organiser selon des principes de hiérarchie et de centralisation qui pouvaient s'inspirer des structures administratives du Bas-

1. Gélase, frag. 5 (THIEL, 485 = D. 24, c. 3).
2. G. FORCHIELLI, *La pieve rurale* (Roma, 1931, 282 p.).
3. Honorius, CTh. 16, 2, 33 (27 juillet 398).

Empire et si les docteurs de l'Eglise ont le sens de son universalité[1], il ne fallait pas moins tenir compte des particularités locales et du désir très vif de certaines régions de sauvegarder une relative autonomie[2]. La centralisation romaine pouvait trouver son compte à l'existence de hautes instances, intermédiaires entre elles et l'épiscopat. Car, encore peu organisée, manquant d'un personnel suffisant, la papauté ne pouvait assumer à elle seule un contrôle effectif de toutes les communautés locales.

Il lui était également nécessaire de trouver l'appui de l'épiscopat. Favorisées par l'empereur, mais parfois aussi provoquées par la papauté, les réunions conciliaires tiennent une grande place dans la vie doctrinale et disciplinaire de l'Eglise. Manifestation d'une tendance au gouvernement collégial, elles contre-balancent le principe monarchique qu'incarne la papauté. Celle-ci, consciente de son rôle et soucieuse de l'affirmer très haut avec des pontifes comme Léon ou Gélase, n'en admet pas moins l'institution conciliaire. Incapable d'agir seule, elle y trouve une aide plus souvent qu'un adversaire. Mais dès le v[e] siècle et à plusieurs reprises, le pape affirme sa supériorité sur le concile et, s'il le juge nécessaire, il condamne sa doctrine.

Autonomie locale et centralisation romaine, gouvernement collégial ou direction monarchique[3], telles sont les réalités sociologiques et politiques qui se cachent sous les trois institutions qu'il nous faut examiner : les circonscriptions géographiques supérieures, la papauté, les conciles.

§ I. — Les circonscriptions géographiques supérieures[4]

Le caractère propre de certaines régions, les traditions religieuses attachées à quelques villes, l'importance politique de quelques autres, l'exemple des circonscriptions administratives romaines contribuent au prestige de certains sièges, à une demi-autonomie régionale. Ces réalités s'inscrivent dans les faits, dans la conscience des prélats et de leur peuple avant de se préciser

1. Augustin plus qu'aucun autre, cf. P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin* (Paris, 1920). Voir par exemple, *Enn. in Psalm.* 56, 13 ; 147, 19 (*Corpus Christianorum*, 39, 703 et 40, 2156) ; *contra litt. Petil.* II, 78, 174 (*CSEL.* 52. 108) ; *Contra Epist. Parmeniani*, III, 4, 24 (*CSEL.* 51, 129-130), etc.

2. Si l'universalité de l'Eglise n'est pas en question, les docteurs d'Orient ne sont nullement acquis à l'idée d'une centralisation monarchique.

3. P. Batiffol, *Cathedra Petri*, 58. La reconnaissance du pouvoir de lier, qui appartient à tous les évêques, est exprimée par Léon, *Sermo* 4, 3 (*PL.* 54, 151).

dans des textes juridiques. En ce domaine encore, notre période marque le passage de l'usage au droit. La fixation dans des formes juridiques ne se fera pas sans heurts ni tâtonnements. Période d'expérience et de premières définitions. Mais période importante où se dessinent certains contours d'une géographie ecclésiastique qui, bravant les révolutions politiques, persistera parfois jusqu'à nous.

Cadres géographiques et prééminences traditionnelles. — En 406, Jérome écrivait à propos du célibat des clercs : *Quid faciunt Orientis ecclesiae ? Quid Aegypti et Sedis Apostolicae*[1] ? L'Orient, l'Egypte, l'Occident avec Rome, trois régions auxquelles l'histoire, la civilisation, les traditions intellectuelles avaient donné leurs traits propres. Le gouvernement impérial avait de tout temps fait à l'Egypte une situation particulière. Orient et Occident se dissocient de plus en plus au Bas-Empire. Quoi de surprenant à ce que dans l'Eglise ces grands ensembles aient leur individualité ?

Il ne s'agit pas, ou pas encore, de cadres administratifs nettement distincts et bientôt en conflit. Par contre certaines églises, ont dès le début du IVe siècle une place éminente : Antioche, Alexandrie, Rome, Carthage. Les souvenirs religieux, l'importance de la ville justifient ce prestige. La prééminence réelle de certains évêques est mal définie. Organisation souple, peu accusée (car l'époque des persécutions avait souvent contraint au repliement local), qui n'ignore pas les cadres civils, mais n'en est pas l'esclave[2].

Influence des cadres séculiers. — Commencée par Dioclétien, poursuivie sous Constantin, la réorganisation administrative de l'Empire ne prend une forme bien définie qu'au cours du IVe siècle avec l'instauration des préfectures du prétoire régionales[3], des diocèses avec leurs vicaires et des provinces avec leurs gouverneurs. L'histoire du Bas-Empire sera trop mouvante, l'action des hommes ou des événements trop grande pour que ces cadres présentent une fixité absolue. Le modèle dont pourra s'inspirer l'Eglise est instable.

1. *Adv. Vigilant*, 2 (*PL.* 23, 365).

2. Sur ces circonscriptions ecclésiastiques au début du IVe siècle, G. BARDY, *La théologie de l'Eglise de Saint Irénée au concile de Nicée*, 295-306.

3. La complexité de leur histoire sous Constantin montre que l'institution cherche encore sa forme ; cf. J. R. PALANQUE, *Les préfets du prétoire de Constantin* (*Mélanges Grégoire*, II, 1950, 483-491) ; IDEM, *Les préfets du prétoire sous les fils de Constantin* (*Historia*, IV, 1955, 257-263).

On ne saurait cependant contester l'influence de cette hiérarchie civile. Sans doute l'Eglise n'admettra jamais que ses cadres territoriaux soient déterminés d'une manière absolue par les circonscriptions administratives, ni que la prééminence politique d'une ville constitue son seul titre de supériorité. La papauté s'élèvera toujours contre certaines prétentions orientales en ce sens. Il n'en reste pas moins que la résidence habituelle de l'empereur dans une ville ou, à l'échelon inférieur, le siège d'une préfecture du prétoire donnent à certaines villes une importance politique, administrative et sociale, qui ne reste pas sans répercussion sur la situation de leur évêque. A des degrés divers et à des époques différentes, les sièges de Nicomédie, Constantinople, Thessalonique, Trèves, Arles, Milan, Ravenne, qu'aucune tradition religieuse n'appelait à une place éminente bénéficièrent de la situation politique. Prestige de fait parfois que ne consacrent ni prérogatives officielles ni même titres honorifiques. Des résidences impériales, Sirmium, Trèves, Milan, Ravenne ne vaudront pas à leur évêque un rang supérieur.

La variation des cadres laïcs, le manque de stabilité des résidences impériales (si l'on excepte Constantinople qui au contraire s'affirme progressivement comme capitale) ne favorisent pas un éventuel décalque. Seule la province, après la réforme dioclétienne, constitue un cadre qui échappera à peu près aux variations politiques et aux revers militaires. C'est elle que l'on retrouve transposée dans le cadre ecclésiastique supérieur le plus net, encore qu'il n'existe pas partout, la métropole. On envisagera d'abord cette circonscription assez bien définie par le droit avant d'indiquer les cadres supérieurs dont l'histoire est plus mouvementée.

I. — **Les métropoles**[1].

Terminologie. — Traitant de l'ordination des évêques le concile de Nicée (c. 4)[2] exige qu'en principe elle soit faite par tous les évêques de l'éparchie et confirmée par le métropolitain. Ainsi apparaît ce cadre intermédiaire essentiel, l'éparchie ou province avec à sa tête le métropolitain. Ce terme laisse entendre que la fonction appartient à l'évêque de la ville principale et

1. P. B. KURTSCHEID, *Hist. iuris canonici, Hist. institut.* (Romae, 1941), 119-132 ; H.E. FEINE, *Kirchl. Rechtsgeschichte*, I, (2e éd., 1954), 92-96 ; W. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, I (Wien, 1953), 145-152.
2. BRUNS, I, 15 = D. 64, c. 1.

cette influence des données administratives se retrouve pour la détermination de la circonscription. La province ecclésiastique correspond en général à la province civile.

La terminologie est nécessairement double, grecque et latine. Elle n'est pas absolument rigoureuse. « *Metropolites* » ou « *metropolitanus* » sont les termes les plus usités pour désigner le chef de cette circonscription. Mais l'Afrique dira *senex, primas, episcopus primae sedis. Archiepiscopus* ne sera guère utilisé avant le VIe siècle[1]. Quant au territoire, il est désigné sous le nom d'éparchie en Orient, de *provincia* en Occident.

Rôle du métropolitain. — Le concile de Nicée (c. 4-7) puis celui d'Antioche organisent les provinces, en respectant les situations particulières d'Alexandrie, de Rome et d'Antioche. D'autres conciles, ceux d'Afrique et de Chalcédoine[2] en particulier, compléteront cette réglementation.

Instance intermédiaire, entre l'évêque et des cadres supérieurs divers, le métropolitain joue un rôle important dans les élections épiscopales[3]. Il convoque et préside les conciles provinciaux[4]. C'est pour lui l'occasion de rencontrer les évêques suffragants qu'il doit contrôler. Le concile lui permet d'orienter la vie religieuse et disciplinaire de sa province, d'obtenir des évêques le vote de dispositions qu'ils devront ensuite observer. Supérieur hiérarchique des évêques, il peut être leur juge[5] et statue en appel des sentences rendues par eux. Il autorise leur absence en leur délivrant des *litterae formatae*[6], juge de la nécessité de créer de nouveaux diocèses[7], contrôle l'opportunité des aliénations de biens d'église[8].

L'instance nouvelle que constitue le métropolitain ne s'est pas imposée sans difficultés. Proches voisins, exposés à un contrôle constant et se tenant pour maîtres de leur diocèse, les évêques ont parfois protesté contre le nouveau régime. Le concile

1. FEINE, *KRG.*, 108-109. Le texte de Jérôme rapporté au Décret C. 7, qu. 1, c. 41, mentionne les *archiepiscopi*. Mais la lettre de Jérôme à laquelle ce passage est emprunté parlait d'*archipresbyteri*, non d'*archiepiscopi* (*CSEL*. 56, 133).

2. C. 19 et 25 (BRUNS, I, 30 et 32 = D. 18, c. 6 et D. 75, c. 2).

3. Concile de Carthage de 390, c. 12 (BRUNS, I, 121 = D. 65, c. 5) ; cf. *supra* 333.

4. Concile d'Antioche, c. 16 *in fine* (Bruns, I, 85). L'activité des métropolitains en Gaule est étudiée par E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, II (1957), 108-114.

5. Bréviaire d'Hippone, c. 6, conciles de Carthage de 397, c. 7, d'Antioche, c. 14, 15, 17, 25 (BRUNS, I, 136 ; 123 ; 84-87), de Carthage de 397, c. 28 ; *Codex eccl. afr.*, c. 56, § 2 (BRUNS, I, 83 ; 127 ; 168).

6. Concile d'Antioche, c. 11.

7. *Codex eccl. afr.*, c. 98 (BRUNS, I, 185).

8. *Ibid.*, c. 26 (BRUNS, I, 164).

d'Antioche[1] évoque ces difficultés. Il s'efforce de les prévenir en réglant avec précision les droits de chacun. Il rappelle aux évêques que le métropolitain a la responsabilité de toute la province. Aussi jouit-il d'une primauté d'honneur. Les évêques ne doivent rien faire hors de leur diocèse sans son concours. Chaque évêque a par contre le pouvoir de gouverner seul son propre diocèse, d'y ordonner prêtres et diacres, d'y régler les litiges. Ainsi s'opère un partage des compétences, fondé sur la stricte limitation territoriale des pouvoirs de l'évêque.

Désignation. — Evêque comme ses comprovinciaux, le métropolitain est élu selon les mêmes règles. D'après saint Léon les évêques de la province se réunissent au siège métropolitain et, tenant compte du vœu du clergé et du peuple, ils désignent celui qui leur paraît le plus digne parmi les prêtres ou les diacres[2].

Variétés locales. — Les premiers textes conciliaires qui fassent état du métropolitain sont orientaux et le mot est grec. Si l'institution se rencontre également en Occident, elle y fut peut-être moins précoce et sans doute moins répandue. La comparaison des versions grecque et latine du concile de Sardique laisse apparaître cette différence disciplinaire. Tandis que le c. 14 (grec) parle d'un recours du clerc qui s'estime indûement frappé par son évêque au métropolitain, le canon latin correspondant (17) remplace la mention du métropolitain par celle des *finitimi episcopi*[3]. C'est sans doute que le métropolitain n'était pas encore familier à l'Occident.

L'Orient lui-même ne le connaît pas d'une façon absolument générale. L'Egypte affirme son particularisme. Alexandrie sut éviter la constitution de provinces ecclésiastiques, gardant le contrôle immédiat de tous les évêchés égyptiens. On sait d'ailleurs que la division en provinces séculières ne fut introduite en Egypte qu'au Bas-Empire.

L'Afrique[4]. — Le découpage administratif de l'Afrique avait été remanié par Dioclétien[5]. On y trouvait six provinces civiles :

1. C. 9 (Bruns, I, 82 = C. 9, qu. 3, c. 2).
2. *Ep.* 14, 6 (*PL.* 54, 673 = D. 63, c. 19) ; cf. Gélase, *Ep.* 28 et 29 (Thiel, 435 et 436 = D. 64, c. 6).
3. Bruns, I, 102 et 103. Sur cette question cf. Heckrodt, *Die Kanones von Sardika*, 99-101.
4. G. Bardy, V° *Afrique*, II. *Les Institutions*, *DDC.* col. 293-307 ; P.G.G. Lapeyre, *L'ancienne église de Carthage* (2 vol., Paris, 1932).
5. W. Seston, *Dioclétien et la Tétrarchie*, 325-331.

la Proconsulaire (Carthage), la Numidia consulaire (Cirta), la Byzacène (Hadrumète), la Tripolitaine (Tripoli) et les deux Maurétanies, Sitifienne et Césarienne (Sétéfis et Césarée), la Maurétanie Tingitane ayant été rattachée par Dioclétien à l'Espagne.

Le siège épiscopal de Carthage jouissait depuis le IIIe siècle d'un prestige et d'une autorité de fait sur l'ensemble des diocèses africains. Cette situation ne se démentira pas aux IVe et Ve siècles. L'évêque de Carthage est le Primat de toute l'Afrique. Il préside les conciles pléniers de Carthage, dont le rôle disciplinaire est considérable [1].

Mais de bonne heure des provinces ecclésiastiques apparaissent, marquées par les provinces séculières, sans cependant que la corrélation des deux cadres soit absolue.

Dès 305 la Numidie forme une province ecclésiastique avec un primat, qui sera le plus ancien évêque ordonné [2]. Le primat de Byzacène existe au moins depuis le milieu du IVe siècle. La Maurétanie sitifienne ne se détache de la Numidie en tant que province ecclésiastique qu'en 393 [3]. A cette date l'institution des primaties provinciales paraît générale [4], sauf pour la proconsulaire, où le primat de Carthage tient lieu de métropolitain. Les primats de Maurétanie césarienne et de Tripolitaine sont attestés au moins depuis 401 pour la première [5] et 403 pour la seconde [6]. Quant à la Maurétanie Tingitane, rattachée à l'Espagne au point de vue civil, elle est, comme circonscription religieuse, rattachée à la Maurétanie césarienne et ne constitue pas une province ecclésiastique autonome. La corrélation entre circonscriptions civiles et circonscriptions religieuses n'est donc pas absolue [7].

L'organisation africaine a son originalité. Le métropolitain y porte le titre de primat [8] et sa fonction n'est pas attachée, sauf à Carthage, à un siège déterminé. Le primat est le plus ancien évêque ordonné de chaque province. Par contre ses attributions sont celles des autres métropolitains.

1. Cf. *infra*, 396 et s.
2. P. Batiffol, *Primae Sedis Episcopus*, *Rev. sc. rel.*, 1923, 427.
3. Bréviaire d'Hippone, c. 4 (Bruns, I, 136) ; cf. *Codex ecc. afr.*, c. 17 (*Ibid.*, 162).
4. Bréviaire d'Hippone, c. 5, concile de Carthage de 397, c. 7 = *Codex ecc. afr.* c. 19 (Bruns, I, 123, 136 et 163) ; cf. *Codex ecc. afr.* c. 17 (*ibid.*, 162).
5. Augustin, *Ep.* 59, 1 (*CSEL.* 34, 219).
6. Batiffol, *op. cit.*, 429.
7. Ferrère, *La situation religieuse de l'Afrique romaine*, 6-14.
8. La législation interdit toute autre appellation ; Bréviaire d'Hippone, c. 25 = concile de Carthage de 397, c. 26 (*Codex ecc. afr.*, c. 39) (Bruns, I, 138, 127, 167).

L'Italie. — Administrativement l'Italie constitue au Bas-Empire deux diocèses civils, l'Italie suburbicaire et l'Italie annonaire, séparée par une ligne Ouest-Est à la hauteur de Volterra-Ancone. Par la Rhétie la seconde rejoint le Danube. La première dépend du vicaire de la Ville, la seconde du vicaire d'Italie. L'Italie suburbicaire ignore l'organisation métropolitaine. Tous ses diocèses dépendent directement de Rome[1]. Quant à l'Italie annonaire, elle a elle aussi un régime très spécial. Les provinces civiles n'y constituent pas des provinces ecclésiastiques relevant d'un métropolitain. C'est Milan qui exerce son autorité sur l'ensemble de ce vaste territoire et l'étendue de ce ressort place l'évêque de Milan au-dessus des métropolitains ordinaires[2].

Il en a les attributions principales : intervention dans les élections épiscopales, juridiction d'appel, contrôle général de la vie religieuse et disciplinaire. Si les conciles réunissant les évêques de toute la région sont rares, il y eut cependant des conciles de Milan, comparables à ceux qui réunissaient à Rome les évêques suburbicaires. Et lorsque l'évêque de Milan est un saint Ambroise, il intervient à Vérone, Aquilée, Trente, Imola, etc.

Milan a sa liturgie propre différente de celle de Rome et règle ses problèmes disciplinaires sans en référer à Rome. Mais la communion avec Rome dans l'unité de foi est certaine et si un concile général est réuni à Rome, les évêques du vicariat d'Italie y sont représentés (par exemple en 382)[3].

La situation du pape pour l'Italie suburbicaire et celle de l'évêque de Milan pour le diocèse d'Italie ne sont pas sans évoquer celles de l'évêque de Carthage pour le diocèse d'Afrique et de l'évêque d'Alexandrie pour le diocèse d'Egypte. Ici du moins le relatif parallélisme des cadres administratifs et ecclésiastiques se prolonge au delà de la province jusqu'au diocèse (civil).

Le prestige de Milan n'est pas dû à l'ancienneté du siège. Mais depuis Dioclétien la ville est l'une des principales résidences impériales. La personnalité d'Ambroise contribua de façon décisive à cette supériorité de fait. Mais la situation éminente de Milan fut peut-être préparée par Constance, au temps de l'exil de Libère, lorsqu'il attribua le siège milanais à l'arien Auxence. L'évêque de Milan obtint alors juridiction sur les

1. Cf. *infra*, 445-446.
2. J. R. Palanque, *H.E.*, III, 471-477 ; C. Cipolla, *Della giurisdizione della Sede milanese nella regione X, Venezia e Istria* (*Ambrosiana, Scritti varii*, Milano, 1937).
3. P. Batiffol, *Le Siège apostolique*, 171-177 ; J. R. Palanque, *Saint Ambroise*, 397-398.

provinces qui étaient du ressort du *vicarius Italiae* en résidence à Milan (Ligurie, Emilie, Vénétie, Istrie, Flaminia, Picenum annonarium, Alpes cottiennes, Rhétie I et II)[1].

Sous Ambroise, Milan jouit d'un prestige, qui, la primauté étant réservée, la fait comparer à Rome[2]. Dans l'affaire du priscillianisme, vers 380, les espagnols saisirent à la fois Damase et Ambroise. L'autorité de ce dernier est telle qu'il est appelé à intervenir hors d'Italie. Les évêques de Gaule[3], d'Espagne, d'Afrique s'adressent à lui. Damase et Sirice acceptent ces interventions[4].

Dû pour une bonne part à saint Ambroise, le prestige de Milan ne lui survivra guère. Le successeur immédiat d'Ambroise, Simplice (397-401) en profita encore. Mais dès les premières années du ve siècle commence le déclin. Ravenne et Aquilée prennent plus d'importance aux dépens de la sphère de rayonnement de Milan. La papauté n'est pas défavorable à ce nouvel équilibre qui assure la supériorité de Rome. Déjà dans la seconde moitié du IVe siècle, Aquilée avait profité du schisme d'Auxence à Milan et exercé un pouvoir de fait sur les diocèses de la Haute-Italie. L'égalité de principe avec Milan trouvait son expression liturgique dans l'usage qui voulait que les évêques des deux sièges se consacrassent réciproquement. Comme Milan, Aquilée a sa liturgie propre. Entre 425-et 431 elle devint métropole des diocèses ecclésiastiques de Vénétie et d'Istrie. C'est l'introduction du régime de la métropole provinciale. Plus tard, son rayonnement s'étendra à l'*Illyricum* occidental, au Norique, à la Rhétie. Mais en 452, les Huns d'Attila détruisent la ville dont les habitants cherchent refuge à Grado et dans les îles de la lagune[5].

La situation de Ravenne sera moins nette. Mais ici encore la

1. P. BATIFFOL, *Cathedra Petri*, 43 et *Siège apostolique*, 133-155.
2. Sulpice Sévère, *Chron.* II, 48 (*CSEL.* I, 101) ; L. DUCHESNE, *Origines du culte*, 33-37.
3. E. GRIFFE (*La Gaule chrétienne*, I, 261) indique que la juridiction milanaise se substitua parfois à celle d'un concile interprovincial gaulois, offrant ainsi un juge plus impartial que l'épiscopat gaulois divisé. Mais dans sa lettre à Victricius, Innocent I semble s'opposer à cette pratique en interdisant de saisir d'un litige les évêques d'une autre province. Si l'affaire ne peut être réglée dans la province, il faut saisir Rome.
4. Par exemple en 376 pour une élection épiscopale à Sirmium (J. R. PALANQUE, *op. cit.*, 48-49 ; 398).
5. RICHARD, V° *Aquilée*, *DHEG.* ; LECLERCQ, V° *Aquilée*, *DACL.* ; ZÖCKLER, V° *Aquileia*, *Realencyclopedie der Altertumwissenschaft* ; M. TADIN, *La lettre* 91 *de saint Basile a-t-elle été adressée à l'évêque d'Aquilée, Valérien ?* (*Rech. sc. relig.*, 37, 1950, 457-469).

proximité de la Cour au ve siècle donnera au siège de Ravenne une importance particulière.

La Gaule. — La Gaule formait deux diocèses civils, celui des Gaules et celui des sept provinces. Au point de vue ecclésiastique, Lyon avait occupé une situation éminente dès le IIe siècle. Mais celle-ci ne s'était pas traduite par des prérogatives juridiques spéciales. L'histoire politique de la Gaule ne devait pas donner à Lyon au Bas-Empire une importance particulière. Aussi ne joua-t-elle pas dans la vie ecclésiastique des Gaules un rôle analogue à celui de Carthage en Afrique ou de Milan en Italie.

L'organisation métropolitaine s'introduit en Gaule au cours du IVe siècle. Elle se précise sans doute d'abord dans le Sud, où l'évangélisation plus poussée avait provoqué la création de nombreux diocèses. Leur coordination en province se révéla utile.

Le développement des métropoles reste obscur[1]. La province ecclésiastique correspond sauf quelques exceptions[2] à la province civile[3]. Les conciles gaulois du ve siècle se réfèrent à cette organisation lorsqu'ils prévoient la tenue de conciles provinciaux[4].

Les prétentions au titre de métropole soulevèrent parfois de vives controverses. En Narbonaise I, la qualité de métropole qui appartenait à Narbonne, fut revendiquée par Arles, lorsque cette ville devint le siège de la préfecture du prétoire[5]. Narbonne conserva finalement son titre.

Dès la fin du IVe siècle s'ouvre un long conflit qui opposera Arles et Vienne. Il mêle les prétentions des métropoles et celles

1. Mgr DUCHESNE (*Fastes épisc.*, I, 91) en repoussait les premières traces jusqu'au concile de Turin. Après Mgr BATIFFOL (*Le Siège apostolique*, 202), E. GRIFFE (*La Gaule chrétienne*, I, 249 et s.) les croit plus anciennes et les trouve dans l'*epistula ad Gallos episcopos* et le rescrit de Gratien « *Ordinariorum* », en 378 (*Avellana*, 13 ; *CSEL*. 35, 1, 54 et s.).

2. Division probable de la province de Vienne entre Vienne et Arles par le concile de Turin en 398 ; attribution de la qualité de métropole ecclésiastique à Embrun, métropole civile des Alpes-Maritimes, seulement au milieu du ve siècle ; absence d'autonomie ecclésiastique des Alpes grèes et pennines (cf. E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne*, II, 107).

3. La *Notitia Galliarum* indique 17 provinces et 113 *civitates* (*MG., AA.*, IX, 584 et s.). La nature de ce document reste incertaine. Mommsen le tenait pour ecclésiastique, mais Mgr DUCHESNE en a démontré l'origine administrative (*Bull. Soc. nat. des antiquaires de France*, 36 (1897), 247-252. MAZZARINO (*Stilicone*, 188 et s.) le considère comme un *laterculum* civil qui plus tard servit à un usage ecclésiastique. Son ordre ne correspond pas absolument à la situation de l'Eglise des Gaules à la fin du ve siècle (sur cet ordre, cf. J. R. PALANQUE, *RHEF.*, 1935, 485 et s. et sur la *Notitia* et son intérêt pour l'histoire ecclésiastique, E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne*, 87-98).

4. Concile de Riez de 439, c. 8 et 10 (BRUNS, II, 120-121).

5. Cf. *infra*, 399 et s.

du siège arlésien à jouer un rôle de premier plan dans l'Eglise de Gaule. On en indiquera plus loin les principales étapes[1].

Les régions danubiennes[2]. — Elles se répartissent en trois diocèses, Pannonie, Dacie, Thrace. Si cette dernière a toujours fait partie de la préfecture du prétoire d'Orient, le diocèse de Dacie n'y fut rattaché définitivement qu'en 395[3]. Celui de Pannonie demeura toujours occidental.

Les métropoles ecclésiastiques n'eurent pas le temps de s'établir dans les provinces de l'Illyricum occidental (Norique et Pannonie), avant l'occupation barbare. Cependant un évêché comme celui de Sirmium, en Pannonie, résidence impériale, puis siège d'un préfet du prétoire, jouit d'une prééminence de fait. Mais on a vu qu'en Pannonie l'influence d'Aquilée ou de Milan s'était également exercée. Cela ne pouvait être favorable à l'instauration d'un pouvoir métropolitain local.

Au contraire les provinces danubiennes du diocèse oriental de Thrace (Mésie inférieure et Scythie) adoptèrent l'organisation métropolitaine orientale, avec toutefois cette particularité qu'en Scythie, Tomi fut le seul siège épiscopal. Le diocèse s'y confondait avec la métropole.

Quant aux provinces du diocèse (civil) de Dacie, elles adoptèrent l'organisation métropolitaine après leur rattachement à l'Orient, au début du ve siècle seulement. Sardique, métropole de la Dacie méditerranéenne, jouissait peut-être en outre d'une certaine prééminence sur les trois autres métropoles, car elle semble avoir été la capitale administrative du diocèse de Dacie.

L'Espagne. — L'Espagne constituait un diocèse civil avec cinq provinces, auxquelles s'ajoutait la Maurétanie Tingitane rattachée au vicaire d'Espagne. Si le concile d'Elvire prouve que dès le début du IVe siècle le christianisme y était répandu dans toutes les classes et comptait de nombreux fidèles, l'organisation métropolitaine y fut tardive.

Le concile d'Elvire avait été présidé par l'évêque le plus ancien. Il n'y avait donc pas de siège qui fut supérieur aux autres[4].

1. *Infra*, 399 et s.
2. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain* (*Bibl. Ec. fr. Athènes et Rome*, fasc. 112, 1918 ; spécialement 5-7 et 364-376).
3. Lors du partage de l'Illyricum en 378-380, la Dacie avait déjà été rattachée à l'Orient, mais cet état de chose ne dura pas (cf. J. R. PALANQUE, *La préfecture du prétoire d'Illyricum au IVe siècle*, *Byzantion*, 21 (1951), 5-14.
4. De CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, 105.

Le canon 58 du concile signale cependant une *prima cathedra episcopatus*[1]. Le sens de cette expression reste discuté. Mgr Duchesne n'était pas certain qu'il faille l'entendre d'un siège supérieur aux autres[2]. On en a proposé bien des explications[3], dont certaines paraissent peu vraisemblables. Il est probable que, comme en Afrique, l'expression désignait l'évêque le plus ancien par son ordination[4].

A la fin du IVe siècle, la prééminence de Tarragone apparaît. L'évêque de ce siège, Himère, reçoit la décrétale de Sirice qu'il doit diffuser. Il ne s'agit pas d'une métropole provinciale, mais plutôt d'une supériorité sur l'ensemble des provinces d'Espagne, plus proche par conséquent de la situation de Carthage, de Milan ou de Rome (pour l'Italie suburbicaire) que d'une véritable métropole.

Le métropolitain et la nécessité de son concours aux élections épiscopales n'apparaissent qu'au cours du Ve siècle[5]. Mais l'invasion wisigothique empêcha une organisation hiérarchique rigoureuse. Persécutés par les Goths ariens, les évêques espagnols se tournèrent vers Rome et communiquèrent avec la papauté par l'intermédiaire d'Arles ou de Narbonne[6].

Conclusion. — Ce panorama, volontairement limité aux principales régions d'Occident, montre combien le cadre métropolitain reste encore imprécis. Entendu dans son sens strict, c'est-à-dire comme l'organisation des églises d'une province autour d'un évêché auquel est reconnue une situation éminente, assortie de prérogatives précises, il n'existe pas partout. Là où il se rencontre, il correspond le plus souvent à la province civile, mais ce parallélisme n'a rien de nécessaire et n'est pas toujours réalisé.

1. Bruns, II, 9.
2. *Origines du culte*, 22, n. 4.
3. Mgr P. Batiffol (*La « prima cathedra episcopatus » du concile d'Elvire*, *J. Th. St.* 23, 1922, 263-270 et *Cathedra Petri*, 105-121) tenta de démontrer que ce terme désignait le siège romain, thèse qui trouva peu d'adhésion (cf. A. Jülicher, *Die Synode von Elvira als Zeuge für den röm. Primat*, *Z.K.G.*, 42, 1923, 44-49 et H. Koch, *Bischofsstuhl u. Priesterstühle : c. 58 von Elvira*, *Z.K.G.*, 44, 1925, 170-185).
4. En ce sens, H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, 75 et s. ; Idem, *Hist. des conciles*, I, 253, n. 4 ; G. Bardy, *La théologie de l'Eglise de saint Irénée au concile de Nicée*, 305 ; *contra*, de Clercq, *Ossius of Cordoba*, 114, n. 138 : « ce n'est pas le siège d'une province ou d'un groupe de provinces, mais le siège épiscopal par opposition aux sièges de prêtres ».
5. Hilaire, *Ep.* 16 (Thiel, 165 et s.).
6. P. Batiffol, *Le siège apostolique*, 472-476. Une lettre du pape Simplice (468-483) confère à Zénon de Séville la qualité de vicaire du siège apostolique pour faire respecter la discipline dans toute l'Espagne (Thiel, 213). L'institution fut de peu de durée (Hinschius, *KR.* I, 591).

Si l'argument tiré de la situation politique ou administrative en faveur d'un siège est parfois allégué [1], il n'est nullement décisif. Les variations des circonscriptions administratives n'entraînent pas toujours celles des cadres religieux. Le partage de la Cappadoce en deux provinces civiles (371) fit reconnaître à l'évêque de la nouvelle capitale provinciale, Tyana, les droits de métropolitain, alors qu'il relevait jusque là de l'évêque de Césarée. Mais Innocent I répondit à l'évêque d'Antioche que le partage de la Syrie resterait sans effet au point de vue ecclésiastique [2]. Il s'agissait de questions relevant des seules autorités ecclésiastiques. C'était au concile ou au pape de modifier les circonscriptions métropolitaines.

Sans doute l'empereur essaya-t-il d'intervenir dans ce domaine. Théodose II érigea Beyrouth en métropole de six diocèses qui relevaient de Tyr. L'évêque de Tyr ayant protesté fut excommunié par Constantinople. Il saisit alors l'empereur Marcien, qui renvoya l'affaire au concile de Chalcédoine. Celui-ci condamna la création impériale [3].

II. — Les grands sièges d'Orient [4].

En Orient l'organisation supérieure des circonscriptions ecclésiastiques se présente sous deux formes très différentes [5] : les églises nationales et les grands sièges [6].

On n'insistera pas sur les premières, qui sont en dehors des frontières de l'Empire. Ce sont les églises d'Ethiopie, fondée par saint Athanase et dont le métropolitain est ordonné par l'évêque d'Alexandrie ; de Perse, fondée par Antioche, tolérée par les Parthes, dont le siège est à Séleucie ; d'Arménie, fondée

1. Par exemple par les évêques de la province d'Arles dans une lettre au pape Saint Léon (Léon, *Ep.* 65, ch. 3, *PL.* 54, 882).

2. Innocent I, *Ep.* 24, 2 (*PL.* 20, 518), cf. Léon, *Ep.* 104, 3 (*PL.* 54, 995) à propos de la situation de Constantinople.

3. C. 12 (BRUNS, I, 28 = D. 101, c. 1).

4. K. LÜBECK, *Reichsteilung u. kirchl. Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des 4. Jhs.* (*Kirchengesch. Studien, hrsg. v.* KNÖPFLER, 1904, 110 p.) ; H. E. FEINE, *KRG.*, I, 92-94 ; H. FUHRMANN, *Studien zur Geschichte mittelalterliches Patriarchats*, *ZSSt., Kan. Abt.*, 1953, 120-131.

5. Il faudrait également faire une place spéciale à l'Eglise de Chypre, province indépendante d'Antioche dès le v[e] siècle et à laquelle le concile d'Ephèse (431) reconnut la qualité d'église autocéphale.

6. Nous n'emploierons pas ici l'expression de patriarcat, qui n'est pas habituelle dans notre période et ne répond pas encore à une notion précise. Ce n'est qu'à partir de 451 que les patriarcats commencent à s'esquisser. Sur cette terminologie, cf. FUHRMANN, *op. cit.*, 120-123 ; 130-132.

par Césarée de Cappadoce ; de Géorgie ; enfin l'Eglise des Goths, acquise à l'arianisme avec Ulphilas[1].

On n'envisagera ici que les futurs patriarcats : Antioche, Alexandrie, Jérusalem et Constantinople dont la prééminence s'affirme au IVe siècle. Ici encore prestige et traditions religieuses[2], autonomie régionale, contingences politiques s'enchevêtrent pour fonder le titre à une supériorité. Sa consécration, avec des nuances d'une extrême importance, sera l'œuvre des conciles de Nicée, de Constantinople (381) et de Chalcédoine (451).

Le concile de Nicée et la primauté d'honneur. — Les c. 6 et 7 du concile de Nicée[3], reconnaissent à Alexandrie, Antioche et Jérusalem, une situation particulière.

Le c. 7 consacre la primauté d'honneur de Jérusalem ; mais ce siège reste subordonné à sa métropole, Césarée, et au delà à Antioche. Cette situation persista jusqu'au début du Ve siècle. Enrichie par les pèlerinages, Jérusalem affirme une indépendance qu'elle estime justifiée par sa place dans l'histoire des origines du christianisme. Vers 421-422, l'évêque de Jérusalem, Juvénal, s'efforce de se libérer de la tutelle de Césarée et d'acquérir juridiction sur un territoire plus vaste. Au concile d'Ephèse (431), il allègue des faux pour obtenir la juridiction sur la Palestine et cherche à faire reconnaître sa supériorité à l'égard d'Antioche. N'ayant pas obtenu satisfaction, il s'adresse à l'empereur. Saisi de la question par Marcien, le concile de Chalcédoine ratifie l'accord intervenu entre Juvénal et Maxime d'Antioche. Antioche, siège de saint Pierre, garde juridiction sur l'Arabie ; Jérusalem préside aux trois provinces de Palestine prélevées sur Antioche. Saint Léon n'approuva pas ce règlement, mais respecta le partage ainsi opéré.

Quant à Alexandrie, le c. 6 prescrit de respecter la coutume qui lui donne autorité (ἐξουσία) sur l'Egypte, la Pentapole et la Libye « puisque cette coutume existe également au profit de l'évêque de Rome ». Une centaine d'évêques se trouvaient ainsi sous sa juridiction et l'évêque d'Alexandrie se montrera toujours soucieux de

1. Sur l'expansion chrétienne dans ces églises au IVe siècle, cf. J. R. Palanque, *H.E.*, III, 489-503.

2. L'importance du souvenir des Apôtres apparaît dans le passage de Paulin de Nole racontant que Constantin fit transporter à Constantinople les restes de l'Apôtre André pour en faire non seulement une ville impériale, mais aussi une ville apostolique (*Poem.* XIX, 329-342 ; *CSEL.* 30, 129).

3. Bruns, I, 15-16 = D. 65, c. 6 ; cf. Hefele-Leclercq, I, 1, 552-576 ; H. Linck, *Zur Übers u. Erläut. der Kanonen 4, 6 u 7 des Konzils von Nikäa* (*Giessener Diss.* 1908).

faire respecter ses droits. La situation si particulière que l'Egypte avait toujours occupée dans l'Empire, le prestige d'Alexandrie, la plus grande ville d'Orient, l'ancienneté du siège et ses traditions religieuses expliquent cette situation.

L'évêque d'Alexandrie consacre tous les évêques d'Egypte. Il ratifie le choix fait par les comprovinciaux et par le peuple.

Cette situation risquait d'être remise en question au début du IVe siècle. La division de l'Egypte en cinq provinces civiles pouvait être le point de départ d'une organisation métropolitaine. Peut-être est-ce pour parer à cette menace que l'évêque d'Alexandrie fit mentionner ses droits par le concile de Nicée.

Dès le IIIe siècle Antioche exerçait sur l'Orient une sorte de prééminence. Seconde ville d'Orient, après Alexandrie, illustrée par le souvenir de saint Pierre[1], elle pouvait prétendre à cette πρεσβεῖα que lui reconnut le c. 6 de Nicée. Cette situation sera confirmée par la suite. Innocent I rappelant les canons de Nicée, reconnaît à l'évêque d'Antioche la prééminence dans le diocèse (civil) d'Orient. A lui d'ordonner les métropolitains, de contrôler les élections épiscopales. Le pape déclare abusive la prétention de Chypre d'ordonner ses évêques sans consulter Antioche[2]. Mais l'organisation métropolitaine empêche l'évêque d'Antioche d'exercer un contrôle aussi direct sur les évêques que son confrère d'Alexandrie[3].

Les cinq grands sièges du concile de Constantinople (381). — Le concile de Nicée n'avait voulu que consacrer la tradition qui attribuait à trois sièges en Orient une certaine prééminence. Le concile de Constantinople utilise la situation ainsi confirmée, mais tente de la dépasser en organisant de façon cohérente les cadres supérieurs de l'Eglise orientale. Aux cinq diocèses civils qui se partagent l'Orient (Egypte, Orient, Pont, Asie, Thrace) répondent cinq circonscriptions ecclésiastiques, dont les sièges sont Alexandrie et Antioche, mais aussi, créations nouvelles, Césarée de Cappadoce, Ephèse et Constantinople.

Le c. 2 du concile de Constantinople[4] affirme fortement que les évêques de chacune de ces circonscriptions ne peuvent

1. *Ep.* 23 d'Innocent I à Alexandre d'Antioche (*PL.* 20, 547).
2. *Ibid.* Le respect dû au siège d'Antioche est rappelé par le concile de Constantinople de 381, c. 2 (BRUNS, I, 21).
3. P. BATIFFOL, *Le siège apostolique*, 270-273.
4. BRUNS, I, 20 = C. 9, qu. 2, c. 8 et 9. Cf. J. R. PALANQUE, *H.E.*, III, 290 et 441 et s. ; K. MÜLLER, *Kanon 2 u. 6 von Konstantinopel* 381 *u.* 382 (*Festgabe Jülicher* Tübingen, 1927).

intervenir que dans les limites de leur territoire. L'insistance avec laquelle cette limitation territoriale est rappelée prouve qu'elle était une des raisons essentielles de ce partage. Le concile cherche à réaliser la paix par un certain équilibre [1]. Ce sont les prétentions hégémoniques d'Alexandrie qui sont visées. Trop d'empiètements avaient eu lieu au cours du IVe siècle, qui avaient troublé la vie des diocèses. Les frontières établies à Constantinople doivent en éviter le retour. Les nouveaux sièges supérieurs ne sont pas des patriarcats [2]. Le concile n'accorde aucune juridiction propre à leurs titulaires. Plus que la création d'instances hiérarchiques nouvelles, il s'agit de fixer des cadres territoriaux.

Le canon 3 accordait à l'évêque de Constantinople « la primauté d'honneur après l'évêque de Rome, parce que Constantinople est la nouvelle Rome » [3]. C'était à la fois reconnaître l'influence de la situation politique sur la qualité d'un évêché et amorcer la rivalité qui ne cessera plus d'opposer les évêques des deux capitales [4].

Les germes contenus dans ce canon 3 devaient bientôt se développer. Dès l'épiscopat de Nectaire (381-397) « la primauté d'honneur se transforme en souveraineté de fait » [5]. Sans respecter le cloisonnement des circonscriptions établi par le c. 2, Nectaire intervient dans le diocèse du Pont [6]. En 400, l'évêque de Constantinople juge celui d'Ephèse dans un synode restreint d'une vingtaine d'évêques venus de divers diocèses d'Orient. C'est déjà la préfiguration de la juridiction patriarcale sur tout l'Orient. En 421, Théodose II écrivait au préfet du prétoire d'Illyricum pour prescrire le respect des anciens canons ecclésiastiques et éviter toute innovation dans la vie des églises illyriennes. Mais il réservait, si quelque difficulté surgissait, un recours à l'évêque de Constantinople (*quae Romae veteris praerogativa laetatur* [7]. C'était l'argument de l'« église d'Empire ». La situation d'un évêque devenait fonction de l'importance politique de sa résidence. Le pape Boniface protesta énergiquement et par l'inter-

1. P. Batiffol, *Le siège apostolique*, 120-133 ; Caspar, *Geschichte des Papsttums*, I, 234.
2. Sozomène (*H.E.*, V, 8) résumant le c. 2 parle de patriarches mais, il ne prend pas ce terme dans son sens strict, impliquant un pouvoir propre. Cf. Hinschius, *KR.* I, 576-577.
3. Bruns, I, 21 = D. 22, c. 3 τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς. Sur la notion de « nouvelle Rome », cf. F. Dölger, *Z. K. G.*, 56 (1937), 11 et s.
4. P. Batiffol, *op. cit.*, 135-136.
5. *Ibid.*, 282.
6. Grégoire de Naziance, *Ep.* 185.
7. CTh. 16, 2, 45.

vention d'Honorius obtint le retrait de la disposition impériale. Mais le texte offrait un trop bel exemple de la doctrine orientale en matière d'organisation ecclésiastique pour que les compilateurs du CTh. l'omettent dans leur recueil.

La papauté cependant protestait. Pour battre en brèche les prétentions de Constantinople, Damase développait la théorie des trois sièges de saint Pierre au concile romain de 382. Léon reprendra avec une vigueur inconnue jusque là l'argument scripturaire du *Tu es Petrus*[1]. Mais il l'invoquera au profit de Rome exclusivement et son attitude sera nettement moins favorable à Alexandrie et à Antioche que celle de Damase[2].

La papauté ne se contentait pas de réagir aux entreprises de Constantinople. Elle rappelait en même temps que Rome restait l'arbitre des différends de toutes les églises et que les grands sièges d'Orient devaient recourir à elle pour les questions d'importance. Boniface évoquait les appels d'Athanase et de Pierre d'Alexandrie, l'affaire du schisme d'Antioche. Ces exemples lui paraissaient prouver le rôle que Rome devait conserver dans les affaires d'Orient[3].

Le concile de Constantinople de 435 manifestera à nouveau les prétentions de ce siège[4]. Proclus de Constantinople n'hésite pas à juger un évêque syrien[5]. Peu à peu Constantinople considérait que les diocèses de Thrace, d'Asie et du Pont relevaient de sa juridiction.

Le c. 28 du concile de Chalcédoine et la suprématie de Constantinople en Orient[6]. — L'évolution qui s'esquissait dès la fin du IVe siècle et que favorisaient à la fois l'ambition des évêques de Constantinople, la politique impériale, le prestige de la ville, s'achève avec la position de principe qu'adopte en 451 le concile de Chalcédoine.

Son canon 9 donne à l'évêque de Constantinople une juridiction concurrente à celle des « exarques des diocèses » (c'est-à-dire des évêques des chefs-lieux des diocèses civils) pour connaître des procès intentés par un clerc ou un évêque contre le métro-

1. Cf. par exemple la lettre 104, 3 (*PL.* 54, 993).
2. CASPAR, *op. cit.*, I, 522-523.
3. *Ep.* 15, à Rufus, c. 6 (*PL.* 20, 782), sur cette lettre cf. CASPAR, *op. cit.*, I, 380-381.
4. Sixte III, *Ep.* 10, ch. 3 (*PL.* 50, 618).
5. Lettre de Sixte III à Proclus, *Ep.* 9, c. 3 (*PL.* 50, 613).
6. Fr. ARNOLD dans l'*Österreichisches Archiv f. Kirchenrecht*, 1952 ; E. HERMANN (SJ). *Chalkedon u. die Ausgestellung der Konstantinopolischen Primats* (dans *Das Konzil v. Chalkedon, Würzburg*, 1953, 459-490).

politain[1]. La seconde place d'honneur (après Rome) de 381 devenait une seconde place de juridiction.

Mais c'est surtout le canon 28 qui accorde à Constantinople une place de premier plan. L'« évêque de la nouvelle Rome » se voit reconnaître les mêmes marques d'honneur et de respect (πρεσβεῖα) que celui de l'ancienne. Il obtient sur tout l'Orient (à l'exception de l'Egypte où Alexandrie conserve son indépendance)[2] une supériorité effective. Il est seul habilité à consacrer les métropolitains dans les diocèses du Pont, d'Asie et de Thrace et les évêques dans les pays « barbares ». Les métropolitains gardaient la consécration de leurs suffragants[3]. C'était renoncer au partage opéré en 381 et consacrer la déchéance d'Ephèse et de Césarée, qu'avait provoquée la politique ecclésiastique suivie par Constantinople depuis 381.

Par contre la situation de Jérusalem était confirmée, un compromis étant intervenu entre Juvénal de Jérusalem et Maxime d'Antioche[4].

Ainsi se précisaient des positions nouvelles. Les grands sièges, qui bientôt prendront le nom de patriarcat, affirment leur prestige particulier et trois d'entre eux au moins (Constantinople, Alexandrie et Antioche)[5] prétendent aux prérogatives de gouvernement que cette qualité emporte.

C'est donc à cette date de 451 que l'on peut fixer la détermination précise des cinq « patriarcats » : pour l'Occident, Rome ; pour l'Orient, Constantinople, qui étend son autorité sur trois diocèses civils ; Antioche, de qui relève le diocèse civil d'Orient et les églises de Géorgie et de Perse ; Alexandrie, dont l'énorme puissance, la richesse foncière, l'armée ardente des moines font la vraie rivale de Constantinople en Orient ; enfin Jérusalem, dont l'autorité se limite, à la suite de l'accord avec Antioche, aux trois Palestine.

Mais le terme de patriarche pour désigner les titulaires de ces sièges n'est pas encore employé. Pour Rome, il apparaît avec saint Léon. Acace sera le premier à le porter à Constantinople. Antioche et Jérusalem ne l'adopteront que vers 530[6].

1. Bruns, I, 28 — C. 11, qu. 1, c. 46, § 1 ; cf. c. 17 (*ibid.*, 30). Cette juridiction concurrente était en fait la reconnaissance d'une supériorité de Constantinople, qui pouvait connaître des causes à la place de chaque exarque particulier, alors que ceux-ci ne pouvaient pas connaître des causes des autres exarques.

2. C. 30 (Bruns, I, 33).

3. Bruns, I, 32.

4. Cf. *supra*, 390.

5. Jérusalem n'exerce sa juridiction que sur les trois Palestine, ce qui la rapproche d'une métropole au point de vue de l'étendue de ses pouvoirs effectifs.

6. Fuhrmann, *op. cit.*, 130, n. 65.

L'opposition romaine. — Le canon 28 mettait en cause la primauté romaine. Il provoqua immédiatement les protestations des légats pontificaux. Ceux-ci firent appel au pape. Dans leur synodale à Léon, les Pères habilement demandaient la ratification des canons conciliaires. Marcien adressa la même demande. Dans ses lettres à l'empereur, à Pulchérie, à Anatole, évêque de Constantinople et à Julien de Cos, le pape déclare s'en tenir à la discipline ancienne. Il dénonce l'ambition de l'évêque de Constantinople. Finalement, en 453, Rome refusait d'approuver le c. 28[1].

Le c. 28 ouvrait un conflit qui ne devait pas connaître de terme. Il affirmait deux principes auxquels Rome ne se ralliera jamais : celui de l'influence de la situation politique d'une ville sur le rang de son évêque et, conséquence de ce postulat, l'égalité des évêques des deux Rome dans leur juridiction sinon dans leur honneur (pour lequel le concile reconnaissait le second rang de Constantinople).

Déjà condamnée par saint Léon, cette théorie et ses conséquences pratiques sont à nouveau dénoncées par Gélase. Lors du conflit avec Acace, dans plusieurs lettres[2] le pape critique la prétention de Constantinople, qu'il déclare « risible ». Il rappelle que Rome a déposé des prélats orientaux. L'argument tiré de la résidence impériale pourrait, déclare-t-il, être invoqué aussi bien par Milan, Ravenne, Sirmium ou Trèves. Quant au prestige de la ville, il ne permettrait de mettre Constantinople qu'après Alexandrie et Antioche. Il n'y a aucun lien nécessaire entre la situation d'une ville et la place de son évêque dans la hiérarchie ecclésiastique. Gélase est d'autant plus à l'aise pour défendre ce point de vue, que, comme saint Léon, il justifie la primauté romaine par les textes scripturaires et la présence de Pierre à Rome, sans invoquer sa qualité de capitale de l'Empire.

Cette doctrine trouvera son expression la plus nette dans le pseudo-décret de Gélase *de recipiendis libris*[3]. Le texte date

1. V. la protestation des légats (MANSI, VIII, 443-449 ; 454) et la synodale à Léon (*ibid.*, 563-564) ; les lettres de Marcien, d'Anatole et les réponses de Léon (*Ep.* 100 ; 101 ; 104 à 107 ; 114 ; *PL.* 54, 991 et s.) ; CASPAR, *op. cit.*, I, 524 et s.

2. *Ep.* 10, 6 et 26, 10 (THIEL, 344-345 ; 405 et 418 = D. 22, c. 5 et D. 96, c. 15). La lettre 26 est reproduite dans l'*Avellana*, 95 (*CSEL.* 35, 1, 369 et s.).

3. *Ep.* 42, 1 (THIEL, 454-455). Le décret est un apocryphe de l'époque suivante ; E. von DOBSCHÜTZ, *Das Decretum Gelasii de libris recipiendis* (Leipzig, 1912) ; J. CHAPMAN, *On the Decretum Gelasianum*, *Rev. bénéd.*, 30 (1913), 184 et s. et 315 et s. ; BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (Friburg, IV, 1924, 626 et s.) ; G. BARDY, *Gélase (Décret de)*, *Suppl. Dict. de la Bible*, III, 579-590 ; CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, I, 247-248.

probablement du milieu du VIe siècle, mais il utilise des données plus anciennes, que l'on fait parfois remonter au concile de Rome de 382. Il affirme la primauté de Rome et rappelle la hiérarchie des « trois sièges de Pierre ». Cet ordre répond à la tradition du IIIe siècle. Il est conforme à la doctrine promulguée à Nicée. Mais il prend une valeur nouvelle en face des prétentions de Constantinople, sur lesquelles le décret reste volontairement muet [1]. Trois sièges seulement sont cités : Rome, dont la primauté repose sur Pierre ; Alexandrie, à qui Marc, envoyé de Pierre, assure le second rang ; Antioche, premier siège de Pierre. C'est la reprise d'une doctrine traditionnelle depuis Damase. L'argument politique n'y a aucune place.

III. — Les grands sièges d'Occident.

La situation de l'Occident diffère profondément de celle de l'Orient. La présence de la papauté plus à même de faire sentir son autorité s'oppose à une trop large autonomie locale [2]. En dehors de l'Afrique, les communautés chrétiennes sont trop récentes et trop dispersées pour constituer des unités régionales. En face de Rome, seule Carthage, riche de souvenirs religieux, seconde ville d'Occident, prétend à une situation particulière [3].

Mais la papauté organisa en Gaule et en Illyrie des vicariats qui donnèrent aux sièges d'Arles et de Thessalonique une supériorité d'ailleurs passagère, génératrice de nombreuses difficultés.

On se trouve donc en Occident en présence de deux situations très différentes, celle du primat de Carthage, dont la position éminente s'appuie sur des traditions religieuses et le particularisme africain, et celle des deux vicariats, dont les titulaires n'ont un rang supérieur que par délégation du saint Siège.

Carthage [4]. — Depuis Cyprien, l'évêque de Carthage jouit d'un prestige qui lui confère une autorité incontestée sur toutes

1. Même silence pour Jérusalem, qui ne peut pas non plus se prévaloir de Pierre. Peut-être est-ce le souvenir du peu de faveur avec lequel Léon avait accueilli la situation que lui faisait le concile de Chalcédoine.

2. On étudiera la situation de Rome, en tant que principale église d'Occident dans l'étude générale consacrée à la papauté.

3. Pour Milan, Aquilée, Tarragone ou Séville, qui à des titres divers et façon plus ou moins éphémère ont parfois dépassé le rôle de simple métropole, cf. *supra*, 384 et s.

4. Aux livres classiques de P. MONCEAU, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, t. IV, *Le Donatisme* ; V, *Saint Augustin et le donatisme* (1923) ; FERRÈRE, *La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du IVe siècle jusqu'à l'invasion vandale*

les églises d'Afrique. Sa situation dépasse celle d'un métropolitain. Sans doute, l'instauration de ce nouveau cadre en Afrique réduisit-il ses prérogatives. Il y perdit en particulier la consécration de l'intégralité de l'épiscopat africain. Mais le souvenir du régime ancien n'a pas totalement disparu[1]. L'évêque de Carthage est d'ailleurs métropolitain de la proconsulaire en même temps que primat d'Afrique.

Comme primat, il convoque et préside les conciles, qui se réunissent très fréquemment à Carthage[2] pour y régler les questions disciplinaires relatives à l'ensemble de l'Afrique et pour décider des mesures qu'impose la lutte contre le donatisme. Le primat veille à ce que les évêques assistent à ces réunions, fixe avec le concile les dispenses légitimes, punit d'excommunication ceux qui manquent sans raison.

Il règle la discipline, fixe pour toutes les églises la date de Pâques[3], peut procéder à des ordinations dans toutes les églises d'Afrique[4]. Il exerce une juridiction supérieure à l'égard des primats provinciaux[5] et représente l'Église d'Afrique.

Sa consécration est faite par les évêques les plus proches, de même que le pape est consacré par l'évêque d'Ostie[6].

Rapports avec Rome. — Dès le IIIe siècle, l'Afrique avait donné des signes de son souci d'indépendance. La forte organisation de l'église africaine, sa richesse, le nombre de ses évêques, la personnalité d'un Aurélien sur le siège de Carthage (393 à 429-430) ne pouvaient que la faire persister dans cette voie. Mais la querelle donatiste, qui la ronge, l'oblige à maintenir d'étroits contacts avec Rome. Si l'Afrique défend ses usages et son autorité, elle ne méconnaît nullement celle de Rome. C'est le plus illustre de ses évêques, qui écrivit la formule célèbre, « *Roma locuta est, causa finita est* »[7].

(Paris, 1897) ; Dom Leclercq, *L'Afrique chrétienne* (2 vol., Paris, 1904) ; J. Mesnage, *Le christianisme en Afrique* (2 vol., 1914-1915), on ajoutera, Cabrol et Leclerc V° *Afrique*, *DACL.* I, 576-775 ; G. Bardy, V° *Afrique*, *DDC.* I (1935), 288-307 ; H. Fuhrmann, *op. cit.*, *ZSSt.*, *Kan. Abt.*, 1953, 140-142 ; Ch. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique* (Paris, 1955), 135-149.

1. P. Batiffol, *Le siège apostolique*, 600.
2. Le principe d'un concile annuel fut posé à la fin du IVe siècle (C. Hippone, de 393, c. 5 et 7 = Concile de Carthage de 397, 2 et 7 ; concile de Carthage du 13 septembre 401, dans le *Codex eccl. afr.*, c. 73 et 76 (Bruns, I, 136, 137, 123, 174). Il fut en général respecté ; parfois il y eut même plusieurs conciles dans l'année.
3. Concile de Carthage de 397, c. 1 = *Codex eccl. afr.*, c. 51 (Bruns, I, 123 et 167).
4. *Ibid.*, c. 45 repris au *Codex eccl. afr.*, c. 55 (Bruns, I, 132 et 168).
5. Concile d'Hippone de 393, c. 5 (Bruns, I, 136).
6. Hinschius, *KR.* I, 582.
7. K. Adam, *Causa finita est*, in *Festgabe Ehrhard* (1922), 1-23.

Bien des signes marquent cette indépendance disciplinaire. Un exposé de l'histoire de l'église africaine (qui n'est pas du ressort de cette étude) permettrait seul d'en saisir les nuances. Sans doute le concile de Carthage de 386 reçut-il les canons du concile romain communiqués par un synode de Sirice [1]. Mais celui de 397 ne fait aucune allusion à la juridiction du pape sur les métropolitains [2], que la constitution de Gratien avait reconnue.

En 393 le concile d'Hippone proposait d'assouplir les conditions mises au retour des donatistes dans l'Eglise, mais subordonnait sa décision à l'assentiment de Rome [3]. Celui-ci fut refusé. Le concile de Carthage de juin 401 décida alors l'envoi d'une délégation auprès du pape pour le convaincre de l'opportunité de ces mesures [4]. Malgré le maintien par Rome de sa position, le concile de Carthage de septembre 401 faisait de la solution proposée dès 393 la règle de la discipline africaine [5].

C'est surtout dans les premières décades du ve siècle, que l'Afrique fut amenée à faire respecter ses usages. Au mépris de ceux-ci, Apiarius, excommunié par son évêque, Urbain de Sicca, avait saisi Rome au lieu du concile provincial. Cette incorrection provoqua des protestations répétées de l'épiscopat africain et le rappel par les conciles des principes traditionnels en matière de juridiction sur les clercs [6]. Le concile de Carthage de 418 interdit sous peine de perdre le lien de communion avec l'église d'Afrique les appels adressés à Rome [7]. Celui de 419 liquida l'affaire d'Apiarius, mais réaffirma l'autonomie judiciaire de l'Afrique [8]. En 426, à la suite de nouveaux scandales, Apiarius est à nouveau déféré au concile de Carthage. Il y est soutenu par le légat du pape. Mais le concile s'oppose à toute intervention romaine [9]. Cette attitude marque l'apogée des prétentions africaines à l'autonomie. C'est aussi leur « chant du cygne » et le « testament » de l'église d'Afrique [10]. Peu après les Vandales envahissaient le pays.

1. Sirice, *Ep.* 5 (*PL.* 13. 1155).
2. C. 7 (Bruns, I, 123).
3. Il s'agissait de recevoir avec leur degré d'ordre les évêques qui n'avaient pas rebaptisés ou qui ramèneraient à la foi catholique tout leur troupeau (Bréviaire d'Hippone, c. 37, Bruns, I, 138) et d'admettre aux ordres d'anciens donatistes qui avaient été baptisés dans l'hérésie tout enfant et ne pouvaient donc en être tenus pour responsables (concile de Carthage de 397, c. 48, Bruns, I, 133).
4. *Codex eccl. afr.*, c. 47 et le préambule qui le précède (Bruns, I, 168-170).
5. *Ibid.*, c. 68 (Bruns, I, 172-173).
6. G. Bardy, *H.E.*, IV, 250-257.
7. C. 17, dans le *Codex eccl. afr.*, c. 28 (Bruns, I, 164).
8. *Ibid.*, c. 134 (Bruns, I, 196).
9. *Codex eccl. afr.*, c. 138 (Bruns, I, 200-202).
10. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, I, 372.

La conquête barbare, en désorganisant l'église d'Afrique en la réduisant pour un temps à une partie de la Numidie et aux deux Maurétanies[1], en soumettant les catholiques à une cruelle persécution[2], facilitera la restauration d'une plus stricte dépendance à l'égard de Rome. La lettre de Léon le Grand aux évêques de Maurétanie césarienne marque sans doute la sollicitude de Rome pour une église malheureuse, mais aussi l'abandon de toute prétention africaine à une organisation et à une discipline propres[3].

Arles[4]. — Si l'église de Gaule eut à certains moments le sens de son unité et si, lors de la lutte contre l'arianisme, un homme comme Hilaire de Poitiers fit figure de chef de l'épiscopat gaulois[5], la Gaule du IVe siècle ne connaît aucune organisation centralisée comparable à celles de l'Orient, de l'Afrique ou même de l'Italie avec Rome et Milan. Trèves, siège d'un préfet du prétoire et pendant un temps résidence impériale, Vienne, siège d'un vicaire, n'ont aucune prééminence ecclésiastique. Ni l'une ni l'autre ne peuvent faire valoir en plus de cette situation politique, leur ancienneté religieuse (qui appartient à Lyon) ou leur importance économique (Arles et Marseille l'emportent à ce point de vue). Rien de comparable par conséquent aux raisons multiples qui favorisèrent Alexandrie ou Carthage.

Cette égalité des chances laissait le terrain libre pour les luttes d'influence. Les rivalités provoquées par l'ambition d'un homme ne se heurteront pas aux titres incontestables d'un siège. Le concile de Turin de 398[6] aura à arbitrer les prétentions de l'évêque de Marseille, Proculus, qui, bien que relevant de la province de Vienne, entend exercer les droits de métropolitain sur la IIe Narbonaise, aux dépens d'Aix qui en était la capitale civile. Le c. 1 du concile fit droit aux prétentions de Proculus mais à titre personnel et sans reconnaître au siège de Marseille la qualité de métropole[7].

1. En 442, Valentinien III abandonnait à Genséric une grande partie de l'Afrique. En 455, les Vandales étaient maîtres de tout le pays.
2. Victor de Vita, *Hist. persec. Africae provinciae* (*CSEL*. 7) ; Voir P. COURCELLE, *Hist. litt. des grandes invasions*, 152 et s. ; Ch. COURTOIS, *Victor de Vita et son œuvre* (Alger, 1954, 111 p.) ; IDEM, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, 1955, 289 et s.
3. *Ep*. 12 (*PL*. 54. 645).
4. H. FUHRMANN, *op. cit.*, *ZSSt.*, *Kan. Abt.*, 1953, 147-165.
5. GRIFFE, *La Gaule chrétienne*, I (1947), 247-248.
6. Nous adoptons la date proposée par Palanque dans l'article cité ci-dessous.
7. BRUNS, I, 114 ; Ch. BABUT, *Le concile de Turin, essai sur l'histoire des églises provençales au Ve siècle* (thèse Lettres, Paris, 1904, XI-316 p.) ; J. R. PALANQUE,

Un autre différend est soumis au même concile. Celui qui oppose Arles, devenue depuis 395 résidence du préfet du prétoire de Gaules,et Vienne, métropole de la province, en compétition pour la primatie. Le concile cherche l'accord dans un partage qui attribuerait à chaque siège le contrôle des églises les plus voisines [1]. Cette solution imprécise et précaire laissera subsister la rivalité jusqu'à ce que saint Léon et les conditions politiques nouvelles provoquées par l'installation des barbares y mettent un terme [2]. Quant au titre de primat, le concile décidait qu'il devait revenir à celui qui pourrait prouver que sa cité était métropole [3]. C'était se réfugier derrière le principe de la correspondance entre circonscriptions civiles et circonscriptions ecclésiastiques et se refuser à régler l'affaire dans le seul cadre des intérêts religieux.

De 409 à 411 Arles sera la résidence de l'usurpateur Constantin, qui en fit une capitale. Après que le comte Honorius l'eut rendue au gouvernement légitime, elle resta le centre de l'administration impériale en Gaule. Les rivalités ecclésiastiques reprirent peu après. Patrocle occupe le siège arlésien dont le titulaire a été chassé par le patrice Constance. Il obtient du pape Zosime une lettre à l'épiscopat gaulois exigeant à peine d'excommunication pour tout clerc gaulois qui se rendrait à Rome des *litterae formatae* délivrées par l'évêque d'Arles. C'était reconnaître la supériorité d'Arles sur la Gaule et lui assurer le contrôle de tout le clergé gaulois. La même lettre sacrifiait les droits de Vienne en prescrivant l'ordination des évêques de Viennoise et des deux Narbonaises par l'évêque d'Arles.

L'argument invoqué n'était plus le parallélisme des cadres civils et religieux. C'était la légende de Trophime, envoyé de Rome par saint Pierre et fondateur de l'église d'Arles. L'ancienneté religieuse, la filiation romaine se substituaient à l'argument politique [4]. Mais surtout le pape affirmait nettement sa volonté. C'est par lui que Patrocle obtenait ses pouvoirs. Il s'agissait en réalité de l'établissement d'un vicariat [5].

Les dissensions des églises des Gaules à la fin du IV[e] siècle et la date du concile de Turin, *RHEF.*, 1935, 481-501 ; Griffe, *La Gaule chrétienne*, I (1947), 253 et s. ; J. Zeiller, *Les églises de Gaule dans la première moitié du V[e] siècle*, in *Saint Germain et son temps* (Auxerre, 1950, 1-13).

1. C. 2 (Bruns, II, 114).
2. *Infra*, 402.
3. C. 2.
4. 22 mars 417 (*PL.* 20, 642-645), sur cette lettre, Caspar, *op. cit.*, I, 345-347, et sur l'affaire d'Arles, E. Griffe, *La Gaule chrétienne*, II (1957), 114-129.
5. Caspar, *op. cit.*, 608.

Cette décision provoqua les protestations de l'épiscopat des Gaules. Pour avoir défendu les droits de son siège, Hilaire de Narbonne fut menacé d'excommunication. Il dut s'incliner[1]. Proculus de Marseille, qui persista dans sa résistance, fut déposé[2].

Mais lorsque Patrocle voulut user des prérogatives que lui avait reconnues Zosime pour installer un évêque à Lodève, il se heurta à l'opposition des habitants et du clergé local. Ceux ci saisirent Boniface, qui n'affichait pas pour Patrocle la même bienveillance que son prédécesseur. Dans une lettre habile à Hilaire de Narbonne, le pape affirmait les droits du métropolitain, tout en restant muet sur les prétentions arlésiennes[3].

L'Empire semble avoir reconnu le vicariat de Patrocle. Non seulement le concile provincial des sept provinces était réunis en 418 *in metropolitana, i. e. in arelatensi urbe*[4], mais, en 425, à une date où la papauté ne soutenait plus Patrocle, c'est à lui que Théodose II et Valentinien III confient la lutte contre l'hérésie pélagienne en Gaule[5]. Volonté délibérée ou ignorance du revirement de la papauté ? On en discute[6]. Mais, en 426, les prétentions arlésiennes perdaient leur plus ardent défenseur avec l'assassinat de Patrocle.

Création hâtive de Zosime, voulu par l'ambition de Patrocle et abandonné par Boniface[7], le vicariat d'Arles ne disparut cependant pas immédiatement. Après avoir été occupé par Honorat (426-427), le fondateur de Lérins, le siège d'Arles passa à son disciple Hilaire (430-449). Celui-ci joua un rôle important dans l'Eglise de Gaule. Aux conciles de Riez (439), d'Orange (441) et de Vaison (443) se réunissent des évêques de Viennoise, des deux Narbonaises, des Alpes-Maritimes. En 443-444, Hilaire accueille les plaintes des habitants de Besançon contre leur évêque Chelidonius. Il le fait déposer par un concile.

Mais Léon s'élève contre l'autorité qu'Hilaire s'est attribuée[8].

1. Lettre de Zosime du 26 septembre 417 (*PL.* 20, 667).
2. *Ep.* 5 du 29 septembre 417 (*PL.* 20, 665).
3. *Ep.* 12 (*PL.* 20, 772-774), 9 février 422.
4. *M.G., Ep.* III, 13, n° 8, cité par Caspar, *op. cit.*, 383, n. 8.
5. Sirmond 6 = CTh. 16, 2, 46 et 47.
6. En faveur de la seconde interprétation, Caspar, *op. cit.*, 384, contre Völker, (*Z.R.G.*, 1927, 364) qui soutient la première.
7. Telles sont les conclusions de P. Batiffol (*Le siège apostolique*, 219) et de Caspar (*loc. cit.*). Une décrétale de Célestin I du 16 juillet 428 aux évêques de Viennoise et de Narbonaise rappelle également au respect des droits du métropolitain (*Ep.* 4, ch. 4, n° 6, *PL.* 50, 431).
8. *Ep.* 10 (*PL.* 54, 628-636) ; W. Völker, *Studien zur päpstlichen Primatspolitik im 5. Jahrhundert* ; 1. *Die Gründung des Primats von Arles u. seine Aufhebung durch Leo I* (*Z. K.G.*, 46, 1927, 355-369).

D'autres interventions ne paraissent pas moins excessives. A Poitiers, Hilaire donne un successeur à l'évêque Projectus, qui, malade, ne peut plus assumer ses fonctions. Léon maintient Projectus et reproche à Hilaire d'intervenir en dehos de sa province[1]. Non content de lui interdire de telles interventions pour l'avenir il lui retire toute autorité sur les évêques de Viennoise et le réduit à ses fonctions d'évêque d'Arles[2]. En même temps il dénonce à Valentinien III « l'abominable tumulte » que les empiètements d'Hilaire ont provoqué dans les églises de Gaule. L'empereur intervient à son tour (8 juill. 445). Dans sa Novelle 17, il évoque les ordinations abusives d'Hilaire, l'opposition des communautés qui n'ont pas élu leur pasteur, les sièges qu'il faut soutenir pour contraindre les cités à céder. Tout en reconnaissant que l'autorité pontificale suffirait à condamner Hilaire et à prévenir le retour de pareil scandale, Valentinien ajoute le poids de l'autorité impériale aux prescriptions ecclésiastiques pour rappeler au respect des usages et aux limites des compétences.

Pour battre en brèche les prétentions arlésiennes, Léon le Grand proposait d'instaurer en Gaule une priorité honorifique en faveur de l'évêque le plus ancien, sans que celle-ci portât atteinte aux droits des métropolitains[3].

En 450, l'évêque de Vienne dénonce un nouvel empiétement d'Arles, qui vient de donner un successeur à l'évêque de Vaison. Seize évêques de Viennoise, Narbonaise II et Alpes-Maritimes protestent auprès du pape contre l'attitude de l'évêque de Vienne et demandent la reconnaissance au profit d'Arles des droits de primat et de vicaire du Saint-Siège. Ils invoquent à la fois le souvenir de Trophime et le rôle politique de la ville[4]. Mais saint Léon se refuse à les suivre. Il opère un partage plus précis que celui esquissé un demi-siècle auparavant par le concile de Turin, mais qui en reprenait l'esprit. Il était d'ailleurs fortifié par la situation politique nouvelle de la Gaule au milieu du ve siècle. Vienne était reconnue comme métropole de Valence, Grenoble, Genève et de la Tarentaise, tandis qu'Arles avait autorité sur le reste de la Viennoise, la Narbonaise II, Uzès (qui relevait de la Narbonaise Ire) et les Alpes-Maritimes[5]. Si Arles dépassait les limites habituelles d'une métropole, en général réduites au territoire d'une province (civile), ses prétentions n'en étaient pas

1. *Ibid.*, §§ 2-6.
2. *Ibid.*, § 7.
3. *Ep.* 10, ch. 9 (*PL.* 54, 636).
4. Dans les lettres de saint Léon, *Ep.* 65 (*PL.* 54, 879 et s.).
5. *Ep.* 66, 2 (*PL.* 54, 884); 5 mai 450.

moins réduites considérablement. Ce nouveau partage, qui malmenait quelque peu les cadres provinciaux traditionnels, tenait surtout compte des réalités politiques nouvelles : Vienne recevait autorité sur les régions occupées par les Barbares, Arles sur les cités encore contrôlées par Rome [1].

Juridiquement le sort d'Arles était réglé. En fait, dans les années qui suivirent ce partage, sa situation fut moins claire [2]. Sans doute n'a-t-elle pas un privilège honorifique et son évêque est cité après Rusticus de Narbonne dans une lettre de Léon de 452 [3]. Rusticus s'adresse directement à Rome, sans passer par Arles [4]. Mais l'amitié du pape pour l'évêque Ravennius favorisait en fait le rôle d'Arles. Ainsi s'explique l'intervention de son évêque pour obtenir de l'épiscopat gaulois du Sud-Est la souscription du Tome à Flavien [5] ; l'enquête demandée par la papauté à l'évêque d'Arles sur la translation d'Hermès de Béziers à Narbonne [6] ; et plus encore celle prescrite également par Rome sur les violations de la discipline ecclésiastique reprochées à l'évêque de Vienne [7].

Le vicariat de Thessalonique [8]. — L'histoire politique de l'Illyricum au Bas-Empire est des plus complexe et sur plusieurs points encore incertaine. Lors du partage du gouvernement entre Valentinien I et Valens, l'Illyricum restait à l'Occident et faisait partie de la préfecture du prétoire d'Italie, Illyrie, Afrique. Une éphémère préfecture du prétoire groupant tout l'Illyricum fut établie par Gratien de 376 à 379. Peut-être fut-elle restaurée de façon très temporaire par Théodose en 387. Enfin dans les dernières années du IVe siècle, l'Illyricum oriental (diocèses de Macédoine et de Dacie) prend une individualité et constitue une préfecture du prétoire, rattachée à la *pars orientalis* de l'Empire [9].

1. DE MANTEYER, *La Provence du Ier au XIIe siècle*, 15.
2. Le milieu du ve siècle marque la fin de l'Eglise de Gaule, jusqu'au renouveau des églises nationales. Les invasions désorganisent le pays, ravagent les campagnes. Les évêques ne sont pas toujours remplacés (Sidoine Apollinaire, *Ep.* VII, 6, 6), voir CASPAR, *op. cit.*, I, 452 ; P. COURCELLE, *Hist. litt. des grandes invasions*, 146.
3. *Ep.* 103 (*PL.* 54, 988).
4. *Ep.* 165 (*PL.* 54, 1198).
5. Dans les lettres de saint Léon, *Ep.* 99 (*PL.* 54, 966).
6. Lettre d'Hilaire de 462, c. 17 (THIEL, 140). Mais cette lettre reconnaît seulement le rôle de l'évêque d'Arles dans sa « *provincia* ».
7. *Ep.* d'Hilaire 9, en 463 (THIEL, 146).
8. STREICHHAN, *Die Anfänge des Vikariats von Thessalonich*, *ZSSt.*, *Kan. Abt.*, 1922, 330-384.
9. J. R. PALANQUE, *La préfecture du prétoire d'Illyricum au IVe siècle* (*Byzantion*, XXI, 1951, 5-14).

Au point de vue ecclésiastique, l'Illyricum appartint donc à l'Occident pendant la plus grande partie du IVe siècle. Il relevait de Rome. Le partage de la région ne rompra pas totalement ces liens. Mais une lutte d'influence entre Constantinople et Rome éclate à plusieurs reprises.

Région intermédiaire entre l'Occident et l'Orient, l'Illyricum constitue une entité politique et religieuse. Thessalonique, chef-lieu civil jouissait sans doute dès le cours du IVe siècle d'une prééminence sur les diocèses de la région [1].

Ses premières manifestations juridiques sont incertaines. On invoque des mesures de Damase et de Sirice. Deux lettres de Damase à Acholius de Thessalonique nous sont en effet parvenues [2]. Mais elles ne font aucune allusion à une délégation de pouvoir à un vicaire [3].

Plus nettes sont les interventions de Sirice et on a pu les tenir pour la première manifestation juridique du vicariat. Le pape donne à l'évêque de Thessalonique, Anysius, des pouvoirs disciplinaires supérieurs. Aucune consécration épiscopale ne peut se faire en Illyrie sans son assentiment [4]. C'était lui reconnaître un droit analogue à celui d'Alexandrie pour l'Egypte ou de Rome pour l'Italie suburbicaire. Cette disposition laisse supposer qu'il n'existait pas encore de métropole en Illyrie, car c'était normalement au métropolitain qu'il revenait de consentir aux consécrations épiscopales [5].

On a vu dans cette disposition une mesure de défense de Rome contre Constantinople. Le pape s'efforcerait de conserver dans sa sphère d'influence l'Illyricum, que les partages politiques rattachent à l'Orient. Il s'agirait, non pas de confirmer un ancien lien entre Thessalonique et Rome, mais de créer une juridiction supérieure indépendante de Rome, capable de résister efficacement aux entreprises de Constantinople [6]. En tous cas le pape ne parlait pas de création d'un vicariat et la mesure présentait un caractère strictement personnel. Elle était prise pour Anysius

1. Salone fut à l'époque d'Hésychius, métropole de Dalmatie et joua peut-être un rôle d'intermédiaire entre Rome et « une partie de la région illyrico-danubienne », mais sans doute de façon éphémère (J. Zeiller, *Origines chrét. de la prov. de Dalmatie*, *B.E.H.E., sc. hist. et philol.* fasc. 155, 1906, 134-135).
2. *Ep.* 5 et 6 (*PL.* 13, 365-370).
3. Streichhan, *op. cit.*, 343-345.
4. *Ep.* 4 (*PL.* 13, 1148 et s.).
5. Au contraire Innocent I dans la lettre 13, où il précise les pouvoirs du vicaire ne fait plus état de son droit dans les élections épiscopales, parce que l'organisation métropolitaine a gagné l'Illyrie depuis Sirice (Caspar, *op. cit.*, I, 310).
6. Streichhan, *op. cit.*, 349 et Caspar, *op. cit.*, 294.

et non au profit de son siège. Elle devait être renouvelée pour tout nouvel évêque et par chaque nouveau pape [1].

C'est ce que fit Innocent I en se référant aux mesures de ses prédécesseurs [2]. Une décrétale de 412 [3] précise le territoire (les dix provinces constituant les diocèses civils de Macédoine et de Dacie, c'est-à-dire la préfecture d'Illyricum oriental) et les pouvoirs de l'évêque de Thessalonique. Chaque province conservait son métropolitain. Mais l'évêque de Thessalonique obtenait la préséance sur les métropolitains. Il avait la charge de toute la région, pouvait y réunir des conciles, juger les litiges lui-même ou les renvoyer à Rome. Il représentait le pape, auquel les évêques illyriens ne pouvaient s'adresser qu'avec son assentiment.

On a pu attribuer à Innocent I la création du vicariat [4]. S'il invoque l'autorité de ses prédécesseurs, c'est lui qui le premier précise les pouvoirs de l'évêque de Thessalonique et lui donne la qualité de vicaire [5]. La décrétale du 13 décembre 414 à Rufus de Thessalonique et aux évêques de Macédoine montre le pape dirigeant le vicariat, fixant la discipline, réglant les conflits [6]. L'autorité romaine se faisait sentir d'une façon plus ferme qu'en Gaule [7].

Elle continuera à s'exercer. Alors qu'il s'efforçait de réduire le vicariat d'Arles et n'appuyait nullement les prétentions de Patrocle, le pape Boniface (418-422) maintenait le vicariat de Thessalonique et le contrôle du Saint-Siège sur l'Illyricum. C'est à lui que le peuple de Corinthe adresse sa requête en faveur de l'évêque Périgène. Ce recours direct à Rome pourrait passer pour une méconnaissance des droits de Thessalonique. Mais il faut remarquer que l'évêque de ce siège n'était que le vicaire de Rome. Boniface rappelle d'ailleurs la nécessité de son intermédiaire [8].

1. Sur le caractère personnel du vicariat, cf. Caspar, *op. cit.*, 611-612.
2. *Ep.* 1 (*PL.* 20, 463).
3. *Ep.* 13 (*PL.* 20, 515).
4. Hinschius, *KR.* ; Streichhan, *op. cit.*, 350 et s. ; Batiffol, *Siège apostolique*, 247-265. La question de savoir s'il s'agit d'une création totale de la part de Rome ou de la consécration officielle d'un état de fait reste débattue (Streichhan, *op. cit.*, 381-382 ; Völker, *Z. K. G.*, 46 (1927), 370 et s. ; Caspar, *op. cit.*, 601). La qualité du vicaire ne pouvait en tous cas résulter que d'une concession du Saint-Siège.
5. *Ep.* 13 (*PL.* 20, 515).
6. *Ep.* 17 (*PL.* 20, 526).
7. Streichhan a souligné les analogies entre les pouvoirs du vicaire de Thessalonique et ceux du vicaire d'Arles et a conclu à une imitation par Zosime de la création d'Innocent I. Mais il reconnait lui-même que le vicariat de Thessalonique fut plus durable que celui d'Arles et qu'il répondait peut-être mieux à une organisation en grandes circonscriptions telle que la connaissait l'Orient (*op. cit.*, 355).
8. *Ep.* 4 et 5 (*PL.* 20, 760 et 761). Sur le vicariat à l'époque de Boniface, Streichhan, *op. cit.*, 356-365.

De même lorsque l'évêque Perrhebius soumettra directement son affaire à Rome, Boniface le renverra à un synode réuni par Rufus. Mais ces fréquentes interventions de Rome soulignent le caractère relatif de l'autorité de Thessalonique. On est loin des prétentions d'un Patrocle.

Rome et Thessalonique s'aidaient réciproquement. L'appui pontifical était nécessaire au vicaire qui défendait l'influence romaine dans les marches orientales. L'évêque de Constantinople, Atticus, prétendait, en effet, contrôler la région. Il trouva dans son entreprise l'appui du jeune Théodose II. Une constitution du 14 juillet 421 [1] faisait passer le contrôle supérieur de l'Illyricum à Constantinople en invoquant la discipline traditionnelle. Boniface de son côté demanda l'appui d'Honorius. Celui-ci intervint auprès de son collègue [2] et obtint une réponse favorable [3]. Mais il n'est nullement certain que Théodose ait rapporté sa mesure. La présence de sa constitution au Code théodosien et au Code de Justinien milite en faveur de son maintien, à moins que rapportée un moment, elle n'ait été remise en vigueur dès avant 438 [4].

A la suite de ces incidents, l'affaire de Périgène n'étant pas encore réglée, Boniface confirma à nouveau le vicariat de Rufus [5].

L'opposition manifestée par l'évêque de Constantinople et par Théodose ne fut pas efficace. Car sous Célestin I (422-432) et sous Sixte II (432-440) le vicariat persiste. Des lettres pontificales en précisent les modalités [6]. Certaines d'entre elles offrent la description la plus complète que l'on en ait [7]. Elles reconnaissent le droit des métropolitains à leur *honor*, sous réserve du droit supérieur du vicaire. Celui-ci doit être consulté sur les consécrations épiscopales, qui se feront dans les métropoles. Il autorise les réunions conciliaires. Il est juge des *causae majores* et l'intermédiaire nécessaire pour toute *relatio* au pape.

A la suite du rattachement de l'Illyricum occidental à l'Empire

1. C.Th. 16, 2, 45 = C.J. 1. 2, 6 et 11, 21, 1.
2. Dans les *Ep. Bonifacii*, *Ep.* 10 (*PL.* 20, 769).
3. *Ibid.*, *Ep.* 11 (*PL.* 20, 770). L'authenticité de ces deux lettres qui figurent au *Codex ecclesiae Thessalonicensis* établi pour le synode romain de 532, a été contestée par Friedrich et Mommsen. Mais elle a été établie par Mgr Duchesne (*L'Illyricum ecclésiastique*, dans *Eglises séparées*) que suivent Zeiller, *Origines chrét. des provinces danubiennes*, 370, n. 3 ; Caspar, *op. cit.*, I, 601 et Streichhan, *op. cit.*, 363-365).
4. Caspar, *op. cit.*, 376, n. 2.
5. *Ep.* 13, 14, 15 (*PL.* 20, 774-784), 3 et 11 mars 422.
6. *Ep.* 3 de Célestin de 424 (*PL.* 50, 427), *Ep.* 7 et 8 de Sixte III (*PL.* 50, 610 et 611).
7. C'est le cas de l'*Ep.* 3 de Célestin.

d'Orient, en 437, l'évêque de Constantinople Proclus adressa aux évêques de cette région une exposition de foi. C'était manifester sa volonté de les faire passer sous son autorité. Mais Sixte III par deux lettres du 18 décembre 436, l'une à Proclus, l'autre à l'épiscopat illyrien, protesta contre cette prétention, rappela les droits du vicariat, affirma que les dispositions des conciles orientaux ne liaient pas les évêques illyriens[1].

Sous saint Léon, le vicariat subsiste avec son double caractère d'instance supérieure à l'organisation métropolitaine d'Illyrie et d'instance intermédiaire entre Rome et l'épiscopat illyrien. Si Léon n'innove pas, la frappe juridique de ses formules confère à l'institution un relief accusé[2].

Thessalonique se heurtait d'ailleurs non seulement aux ambitions de Constantinople, mais aux résistances d'évêques illyriens peu disciplinés qui, au mépris des droits du vicaire, consacraient les suffragants sans son intervention ou négligeaient de venir aux conciles[3]. Anasthase devra demander à Léon de rappeler les droits du vicaire[4]. Mais le pape fut parfois obligé de tenir compte des exigences de l'épiscopat. Il se contente d'une autorisation donnée par le vicaire pour les consécrations épiscopales, qui seront faites par les métropolitains. Il adoucit l'obligation de venir aux conciles (*Ep.* 13 et 14). Il invite le vicaire à une grande modération dans l'exercice de sa juridiction sur les évêques (*Ep.* 14). Il précise enfin les limites du vicariat. L'évêque de Thessalonique participe à la *sollicitudo* du pape, non a sa *plenitudo potestatis* (*Ep.* 14). Il ne peut statuer sur les *causae maiores* sans avoir auparavant l'avis du pape. Il doit renvoyer à Rome, non seulement les plus graves d'entre elles, mais mêmes les simples cas de divergences de vue avec les métropolitains (*Ep.* 14, ch. 11), auxquels il ne peut donc plus imposer sa façon de voir.

1. *Ep.* 9 et 10 (*PL.* 50, 612 et 616).
2. *Ep.* 5, 6, 13, 14 (*PL.* 54, 614-620 ; 663-677 ; cf. D. 65, c. 4 ; C. 2, qu. 6, c. 14 ; C. 3, qu. 6, c. 8 ; C. 25, qu. 2, c. 5).
3. *Ep.* 5 et 6.
4. *Ep.* 6.

§ 2. — *La papauté*[1]

Les IVe et Ve siècles marquent dans l'histoire de la papauté une étape essentielle. Isolée, poursuivie, incapable le plus souvent d'exercer au loin son influence, la papauté des premiers siècles n'avait pu manifester l'autorité du siège de Pierre. Silvestre (314-335) bénéficie des faveurs impériales. Mais ce sont les conciles (Arles, Rome, Nicée) qui sous son pontificat prennent les décisions disciplinaires ou dogmatiques les plus graves et ses légats ne paraissent pas y jouer un rôle considérable. On a pu tenir son long épiscopat pour « le plus vide du siècle » (Caspar). Peut-être la forte personnalité de Constantin contribua-t-elle à cet effacement. L'empereur préférait se montrer généreux envers l'Eglise plutôt que de donner à son chef trop d'éclat[2].

On comptera parmi ses successeurs des hommes de premier plan: Jules I (337-352), Damase (366-384), Sirice (384-399), Innocent I (401-407), Léon I (440-467), Gélase (492-496) pour ne citer que les plus illustres. Par leur action, par leur fermeté dans l'Eglise et à l'égard de l'empereur, par leur doctrine, ils ont, dans des circonstances souvent difficiles, puissamment contribué au progrès du pouvoir pontifical, à la reconnaissance de sa primauté.

Sans doute ne saurait-on encore parler d'une centralisation romaine. L'organisation des services administratifs, bien qu'en progrès, reste rudimentaire. Mais c'est à notre époque que s'affirme nettement et pour la première fois le principe de la supériorité du pape à l'égard des assemblées conciliaires. C'est dans le même temps que se précise l'autorité romaine sur les diocèses italiens, que le pape intervient comme législateur, comme juge ou comme arbitre dans les autres diocèses d'Occident. Vis-à-vis de l'Orient, la papauté affirme également ses prérogatives, sa primauté à l'égard de Constantinople. Ici les résistances de l'épiscopat oriental et l'appui qu'elles trouveront souvent auprès des empereurs gêneront les interventions de Rome. Dans cette tension entre l'Orient et l'Occident, notre période marque égale-

1. V. MARTIN, Vo *Pape, progrès de la centralisation*, *DTC.*, XI, 1187 et s. P. B. KURTSCHEID, *Hist. iuris canonici, Hist. Institut.* (Romae, 1941), 133-143 ; H. E. FEINE, *Kirchl. Rechtsgeschichte*, I (2e éd., 1954), 99-107 ; W. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, I (Wien, 1953), 121-133 ; F. X. SEPPELT, *Geschichte des Papsttums*, I, *Der Aufstieg...* (1re éd. 1934, nouv. éd., 1954) ; J. HALLER, *Das Papsttum*, I (1934) ; P. BATIFFOL, *Le siège apostolique* (1921) ; IDEM, *Cathedra Petri* (1938) ; FR. HEILER, *Altkirchliche Autonomie u. päpst. Zentralismus* (1941).

2. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, I, 107-130.

ment une étape importante, celle des premiers heurts et finalement du schisme acacien, annonce de ruptures plus graves.

On n'a pas dans cette histoire des institutions à suivre le détail des pontificats. Mais il faut envisager dans leur aspect théorique, aussi bien que dans leurs modalités historiques l'organisation de l'église romaine et le développement de la primauté. On tentera en conclusion de préciser le rayonnement de la papauté dans les diverses régions de l'Empire.

I. — **Le pontife romain.**

L'élection pontificale[1]. — Evêque de Rome, le pape est en principe élu comme les autres évêques par le clergé et le peuple[2]. En fait, comme cela arrivait le plus souvent pour les autres évêques, il est choisi par le clergé romain et l'acclamation populaire confirme cette désignation. La consécration du nouveau pontife a lieu en principe un dimanche. Elle est déjà le privilège de l'évêque d'Ostie[3], mais se fait en présence d'autres évêques[4].

L'origine des pontifes. — Tous les papes de notre période furent pris parmi des clercs[5] et le plus souvent dans le clergé romain[6]. Pour plusieurs d'entre eux, on sait qu'ils étaient diacres de l'église romaine : Libère, Damase, Sirice, Boniface, Léon I, Hilaire, Félix III, peut-être Gélase. Le futur pape avait ainsi l'occasion de s'initier au gouvernement de l'Eglise et parfois il tenait un rôle important dès le pontificat de son prédécesseur (ainsi, Sirice auprès de Damase ou Gélase auprès de Félix III).

Tous d'ailleurs, à l'exception de Zosime, sont des occidentaux, le plus souvent des romains (Silvestre, Marc, Jules, Libère, Félix II, Sirice, Anastase, Boniface, Sixte III, Félix III). Ainsi s'achève un mouvement commencé dès le début du IIIe siècle, qui réserve aux Romains le siège de saint Pierre. Innocent I était d'Albano, mais il fut Romain de bonne heure et appelle Rome sa patrie ; Célestin venait de Campanie, Léon est toscan ; Hilaire, sarde ; Simplice, de Tibur. Seuls Damase et Gélase

1. Hinschius, KR., I, 225-226.
2. Innocent I à Anysius, *Ep.* 1 en 402 (*PL.* 20, 464).
3. Augustin, *Breviculus collat. cum Donatistis, Coll. tertii diei*, XVI, n. 29 (*PL.* 43, 641).
4. Cf. la requête des prêtres romains à Honorius en 419 (*Avellana*, 17, *CSEL.* 35, 1, 63-65) ; P. Batiffol, *Liturgie du sacre des évêques*, *RHE.* 1925, 137.
5. M. Andrieu, *La carrière ecclésiastique des papes*, *Rev. sc. rel.*, 1947, 90.
6. Zosime fait exception. Le *Liber pontificalis* lui attribue une origine grecque. Il rompt avec la tradition des papes pris dans le collège des diacres.

seraient des provinciaux. Le premier était espagnol, si l'on en croit le *Liber Pontificalis*[1]; le second africain.

Cette origine a une influence sur la culture des papes et complique les relations avec l'Orient. Si l'on a deux lettres de Jules I en grec, parce qu'adressées à l'Orient, toutes les autres lettres de pape, même celles envoyées en Orient, ont été écrites en latin[2].

L'empereur et la désignation pontificale. — On a déclaré que jusqu'au VIe siècle l'élection pontificale avait échappé à toute intervention impériale[3]. D'autres auteurs ont au contraire affirmé le rôle de l'empereur (Hiaschius).

Cette apparente contradiction tient à la différence des points de vue auxquels se sont placés les historiens. Il n'y a évidemment aucun texte qui reconnaisse un droit de l'empereur à contrôler, autoriser ou ratifier une élection pontificale. Les empereurs n'ont jamais formulé *in terminis* une telle prétention et le plus souvent l'élection pontificale s'est faite en dehors d'eux. L'intervention de Constance en 355 en faveur de Félix (II) apparaît comme un abus. Félix fut ordonné au palais impérial de Milan par trois évêques dévoués à Constance. Une telle attitude s'insère dans la politique générale de Constance à l'égard de l'Eglise, mais ne peut être considérée comme conforme à celle des empereurs en général. Le candidat impérial fut d'ailleurs tenu pour anti-pape[4]. Mal vu des Romains, il fut chassé dès le retour de Libère[5].

La position de principe s'exprime semble-t-il dans la lettre de Valentinien II du 23 février 385 qui reconnaît l'élection de Sirice et confirme le droit du « peuple romain » d'élire son chef[6]. On ne saurait tenir cette lettre pour une ratification de l'élection, nécessaire pour que le pape puisse exercer ses fonctions. Car Sirice les avait déjà exercées avant la publication de ce texte.

Mais dans certaines situations de crise, l'empereur intervint soit pour rétablir l'ordre en cas de conflits violents entre factions rivales, soit pour départager deux candidats.

En 386, Valentinien I fit exiler l'adversaire de Damase le

1. Caspar (*op. cit.*, I, 196 et 592) le croit cependant « romain ».
2. G. Bardy, *La culture grecque et l'Occident chrétien*, *Rech. sc. relig.*, 1939, 6-7; Idem, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, 158-160.
3. P. Batiffol, *Le siège apostolique*, 16, n. 1; cf. Biondo Biondi, *Il diritto romano cristiano*, I, 405.
4. *Avellana*, I (*CSEL*. 35, 1, 1-4).
5. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, I, 188-189 et 590.
6. *Avellana*, IV (*CSEL*. 35, 1, 47).

diacre Ursinus. Cette mesure provoqua une émeute à Rome. Il y eut des morts[1] Mais l'empereur tint bon, Ursinus, qui était rentré à Rome, fut chassé une seconde fois. Cette intervention fut justifiée par le souci de maintenir la paix[2]. L'empereur ne prétendait pas imposer son candidat, mais faire respecter les règles canoniques.

A la mort de Zosime (418), nouveau conflit. Deux papes rivaux sont élus, Eulalius, peut-être grec d'origine comme son prédécesseur, choisi par le collège des diacres et Boniface, un romain, désigné par le *presbyterium*, par réaction contre les pontifes étrangers. On pouvait hésiter sur la régularité des deux élections et ici encore le conflit électoral mettait en danger la paix publique. Symmaque, préfet de la ville, envoyant à Ravenne la relation des événements, concluait en faveur d'Eulalius[3]. Il reçut l'ordre d'éloigner son adversaire. Mais Boniface avait des appuis à la cour. Il obtint un nouvel examen de l'affaire. Les délais de ces procédures aggravaient la tension à Rome. En mars 419 l'émeute obligeait le préfet à agir plus énergiquement. Eulalius, qui avait adopté une attitude révolutionnaire, fut éloigné, Boniface reconnu pour le seul pape légitime. Le peuple romain approuva cette décision[4]. Là encore l'intervention impériale avait eu un caractère de mesure de police. Plus que d'une ingérence dans les affaires ecclésiastiques, il faudrait parler d'un arbitrage d'Honorius sollicité par l'Eglise elle-même et nécessaire pour rétablir la paix publique[5].

Eclairé par les événements qui avaient marqué son accession au pontificat, âgé et malade, Boniface voulut éviter le retour de semblables conflits. Il demanda à Honorius de garantir la paix au cas de vacance du siège apostolique (420)[6]. Une telle initiative n'était pas sans danger. La papauté elle-même offrait à l'empereur l'occasion de s'assurer un rôle décisif dans l'élection pontificale.

Fut-ce timidité, prudence, respect de l'indépendance de l'Eglise ? Honorius ne profita pas de la faculté qui lui était offerte. Son rescrit ne prévoit l'intervention impériale qu'au cas de conflit entre deux candidats[7]. L'empereur ne se réservait

1. Ammien Marcellin, XXVII, 3, 12.
2. *Avellana*, 7 (*CSEL*. 35, 1, 49), lettre de Valentinien au préfet de la ville.
3. *Avellana*, 14 (*CSEL*. 35, 1, 59-60).
4. *Avellana*, 15-36 (*CSEL*. 35, 1).
5. En ce sens, Biondo Biondi, *Il diritto romano cristiano*, I, 406-408.
6. *Ep*. 7 (*PL*. 20, 765 = D. 97, c. 1).
7. *Avellana*, 37 (*CSEL*. 35, 1, 83 = D. 97, c. 2 ; cf. D. 79, c. 8). L'absence d'un

même pas l'arbitrage entre les deux prétendants, mais décidait qu'ils seraient écartés tous les deux et que « celui-là seul demeurerait sur le siège apostolique, qui serait désigné par un consentement unanime dans une nouvelle élection ».

Cette réserve impériale ne sera pas imitée par les rois barbares. On n'a pas à suivre ici le sort des élections pontificales au delà du règne de Gélase. Mais dès 483, l'orientation nouvelle s'esquissait lors d'une réunion de sénateurs et de membres du clergé romain, tenue au lendemain du décès de Simplice. Le préfet du prétoire, qui la présidait, rappela au nom du roi Odoacre que celui-ci avait un droit de *consultatio* lors de l'élection [1]. Formule vague et par là même dangereuse qui dépassait la doctrine des empereurs d'Occident.

Terminologie. — L'expression de *papa*, qui témoigne du respect, avait été employée à l'époque ancienne pour désigner tout évêque et cette acception large persistera jusqu'au VIe siècle. On la rencontre chez Augustin, Sidoine Apollinaire, Faustus de Riez. Mais à partir du Ve siècle, le terme *papa* tend à être réservé à l'évêque de Rome, en général dans la formule *Romanus papa* ou *Urbis papa*. L'emploi normal du substantif seul pour désigner le pontife romain ne date que du VIe siècle [2].

On rencontre également *Pontifex*, qui lui non plus n'est pas l'apanage du pape, mais s'applique également aux évêques. Plus précise mais plus rare encore, sera l'expresssion de *Summus Pontifex* [3]. Gélase ne l'utilise que deux fois [4]. On trouve à la même époque *Vicarius beati Petri Apostoli* [5] ou *vicarius Christi*, appellation employée par les évêques au concile romain de 495 [6]. Ces dernières expressions s'expliquent par l'importance qu'a

texte de cette importance au CTh. est remarquable. Sans doute les commissaires de Théodose le trouvèrent-il trop peu conforme à la politique plus interventionniste des empereurs d'Orient.

1. Cette déclaration figure dans les actes du concile romain de 502 (THIEL, 686 — D. 96, c. 1, § 1).

2. P. DE LABRIOLLE, *Une esquisse de l'histoire du mot pape*, *Bull. d'anc. litt. et d'archéol. chrét.*, 1911 ; BURN-MURDOCH, *The development of the Papacy* (London, s. d.), 75, 77.

3. *Summus antistes* également, Sozime, *Ep.* 1, 3 (*PL.* 20, 645). *Pontifex maximus*, abandonné par Gratien, est repris par la papauté sous Léon (FEINE, *ZSSt., Kan. Abt.*, 1956, 4).

4. TREZZINI, *La legislazione canonica di... Gelasio*, 61. Cf. *Ep.* 14, 6 (où l'on ne peut savoir s'il s'agit de l'évêque ou du pape) et *Ep.* 25, où il s'agit du pape.

5. Gélase, *Ep.* 30, 5 (THIEL, 440).

6. *Ibid.*, § 15 (THIEL, 447) ; A. von HARNACK, *Christus praesens, vicarius Christi* (*Sitz. Berl. preuss. Akad.*, 1927, 415 et s.).

pris à partir du ve siècle le souvenir de Pierre pour justifier la primauté romaine[1].

La même évolution explique également l'apparition du terme de *Sedes apostolica*. Dès le IIIe siècle, *prima sedes* était employé pour désigner le siège d'évêques ayant une supériorité honorifique ou hiérarchique à l'égard de leurs collègues. Au ve siècle, l'expression tend à être réservée au siège romain, mais l'acception large persistera encore au VIe siècle.

L'emploi de *Sedes Apostolica* semble avoir été généralisé par la chancellerie de Damase, l'expression ayant été déjà employée par Libère[2]. Dans l'ancienne langue ecclésiastique *apostolicae ecclesiae* désignait toutes les églises de fondation apostolique (Corinthe, Ephèse, par exemple) et au milieu du IVe siècle tout siège épiscopal se qualifiait encore d'apostolique. Au ve siècle au contraire, l'adjectif tend à être réservé au pape et l'expression *apostolica Sedes* sera rapidement adoptée par la langue conciliaire aussi bien que par la chancellerie impériale de Ravenne. Celle de Constantinople, au contraire, ainsi que les évêques orientaux se refuseront à réserver cette expression au siège romain.

Plus important peut être que les termes désignant la personne ou le siège pontifical sont ceux qui qualifient son pouvoir et ses fonctions. Ils marquent à la fois des emprunts terminologiques au droit public romain, l'originalité du pouvoir pontifical, sa supériorité à l'égard des autres évêques.

1° Comme l'empereur, le pape a une *cura* universelle et indéterminée[3]. Mais il a surtout *auctoritas* et *potestas*. Cette dernière expression remonte à la terminologie du droit public de la Rome républicaine. L'autre, depuis Auguste, est peut-être l'essentiel, parce que le plus indéterminé, du pouvoir impérial. Les deux termes sont d'usage trop courant en dehors de la langue technique du droit (privé aussi bien que public) pour que l'on s'étonne de les trouver chez des pontifes romains. Mais si l'on ne peut prouver un emprunt formel à la terminologie juridique romaine, on aurait peine à croire que le parallélisme n'ait pas été aperçu et sans doute voulu.

Auctoritas[4] apparaît dès Sirice (lettre à Himère). Ses succes-

1. Cf. *infra*, 419-420.
2. P. Batiffol, *Cathedra Petri*, 152-163 ; Idem, *Papa, Sedes apostolica, apostolatus*, in *Riv. di arceologia crist.*, II (1925), 96-116.
3. Par exemple Léon à Anastase de Thessalonique, ch. 11 (*PL*. 54, 676).
4. P. J. Brisson, « Auctoritas » *dans le vocabulaire des écrivains latins chrétiens et ses applications au siège apostolique de l'avènement de Damase à la mort de Léon le Grand* (thèse compl. Lettres, Paris, 1955).

seurs, et saint Léon plus qu'aucun autre, en font un large usage. Les conciles l'utilisent également. De même la chancellerie impériale, qui ne réserve pas à l'empereur le monopole de l'*auctoritas*[1]. Sans doute dans l'Église même n'est-elle pas l'apanage du seul pouvoir pontifical. Les conciles ont eux aussi leur *auctoritas*[2]. Mais les papes n'hésitent pas à rapprocher les deux *auctoritates*, celle de l'empereur et la leur[3]. A partir du ve siècle, *auctoritas* désignera d'ailleurs également la lettre pontificale où s'exprime le pouvoir du pape[4].

Potestas n'est pas moins fréquent. Parfois *auctoritas* et *potestas* sont accolés. Dans un sermon, à propos de saint Pierre, Léon déclare : « *(Petri) in sede sua vivit potestas et excellit auctoritas* »[5]. Il semble difficile d'attribuer à chacune de ces expressions une signification propre. Peut-être faut-il relever une préférence pour *auctoritas* ; sans doute parce que le terme évoque un prestige plus qu'un pouvoir fixé par le droit. Et la source plus profonde mise ainsi à l'origine des prérogatives pontificales les rend encore plus larges.

On a parfois voulu trouver chez Gélase une distinction entre l'*auctoritas*, qui lui serait propre, et la *potestas*, abandonnée aux rois. La célèbre lettre à Anastase n'oppose-t-elle pas l'*auctoritas sacrata pontificum* à la *regalis potestas*[6] ? D'autres textes emploient également *potestas* à propos des princes séculiers[7].

Mais les mêmes textes parlent aussi d'*imperialis auctoritas*[8]. Et l'on trouve « *officia potestatis utriusque* »[9]. Aussi faut-il renoncer à de subtiles distinctions et reconnaître qu'*auctoritas* comme *potestas* étaient employés et pour l'empereur et pour le pape[10]. Cette analogie n'était-elle pas d'ailleurs plus favorable au pouvoir pontifical que ne l'eut été une terminologie plus précise et plus étroite ?

2° Si *potestas* et *auctoritas* sont romains, *sollicitudo* est propre à la terminologie ecclésiastique. L'expression est déjà employée

1. Valentinien III, Nov. 17 (16), 8 juillet 445.
2. Par exemple Augustin, *De bapt. contra Donat.* II, 4, 5 (*CSEL.* 51, 179).
3. Léon à Pulchérie, 17 mars 450 (*PL.* 54, 873) : *regia et sacerdotalis auctoritas* ».
4. Caspar, *Geschichte des Papstums*, I, 437, n. 1 et 449 qui cite des exemples.
5. *Sermo* 111, 3 (*PL.* 54, 146).
6. *Ep.* 12, 2 (Thiel, 351).
7. *Ep.* 1, 10 ; 27, 8 (Thiel, 293 et 430). Sur ces textes, cf. en dernier lieu W. Ensslin, *Auctoritas u. Potestas*, *Hist. Jahrbl.*, 1955.
8. *Ep.* 1, 13 (Thiel, 295).
9. *Tract.* IV, 11 (Thiel, 568).
10. Cavallera, *La doctrine sur le prince chrétien dans les lettres pontificales du Ve siècle*, *Bull. litt. eccl.*, 1937, 176, n. 2.

par Sirice [1], par référence à la parole de Paul (II Corint., 11, 28). Elle est utilisée par Boniface [2] et Célestin [3]. Mais ici encore c'est Léon qui, dessinant avec fermeté les contours du pouvoir pontifical, met l'accent sur cette notion. Il ne la réserve pas au pape. Les évêques ont également à exercer leur *sollicitudo*. Mais celle du pape s'étend à l'Eglise toute entière. Plus que le pouvoir du chef, elle évoque les obligations du pasteur. Le juridisme romain, cède devant les préceptes évangéliques et, au delà, les souvenirs blibliques. Bien que réduite à un vocabulaire latin, la terminologie marque ainsi la diversité des traditions et des exemples auxquels la papauté avait recours pour préciser son rôle.

3° Ce rôle est d'ailleurs le premier. D'où *primatus* [4]. On a vu que le terme n'était pas l'apanage du pape. L'Eglise d'Afrique l'employait pour désigner, non seulement son chef, l'évêque de Carthage, mais le premier évêque de chaque métropole. Encore au début du ve siècle, Innocent I reconnaît le *primatus* des métropoles d'Illyrie [5]. Mais si primat continue à désigner les premiers de divers groupes, primauté fut réservée au premier de l'Eglise.

Sirice applique déjà le terme au siège romain [6]. Dans le premier tiers du ve siècle, on trouve « *culmen apostolorum* » [7].

L'interpolation du c. 6 du concile de Nicée ajoute, vers 439 [8], « *ecclesia romana semper habuit primatum* » et l'édit de Valentinien III en 445 ratifie cette formule [9]. Ici encore le ve siècle marque une étape d'importance considérable.

De *primatus*, il faut rapprocher *principatus* [10]. C'est le pouvoir suprême dans son ordre. Aussi le terme n'est-il pas propre à la papauté. L'évêque, le métropolitain dans l'Eglise, l'empereur dans la cité se le voient appliquer. Pour la papauté, le premier emploi semble se rencontrer dans la lettre de Boniface aux évêques de Thessalie (11 mars 422). Le terme se retrouve chez Augustin et Léon pour désigner tantôt la primauté de Pierre parmi les Apôtres, tantôt celle du pape, son successeur, sur les évêques. La

1. *Ep.* 1, ch. 7 (*PL.* 13, 1138) : « *sollicitudo omnium ecclesiarum* », par référence à Paul.
2. *Ep.* 15, 1 à Rufus (*PL.* 20, 779).
3. *Ep.* 18, 1 ; 22, 6 (*PL.* 50, 505 et 541).
4. P. Batiffol, *Cathedra Petri*, 23-39.
5. *Ep.* 13 à Rufus de Thessalonique, ch. 3 (*PL.* 20, 516).
6. Concile de Rome dans la lettre aux évêques d'Afrique, *Ep.* 5, 1 (*PL.* 13, 1157).
7. P. Batiffol, *Siège apostolique*, 260.
8. Maassen, *Quellen*, 23-25.
9. Novelle 17 (16).
10. P. Batiffol, *Cathedra Petri*, 83-93.

chancellerie impériale, qu'il s'agisse de Ravenne ou de Constantinople, se refuse à user de cette expression pour désigner le pouvoir pontifical. C'est pour elle l'apanage de la souveraineté impériale. Mais la papauté n'en continuera pas moins à l'utiliser.

II. — Développement de la Primauté.

Etapes historiques[1]. — On ne saurait suivre le développement de la primauté aux IVe et Ve siècles dans toutes ses nuances sans retracer en détail l'histoire de la papauté. Tel n'est pas notre propos. Mais il faut, avant d'envisager plus à fond les divers aspects du problème, en marquer au moins les moments essentiels.

L'action des personnes, les occasions offertes à la papauté de manifester son autorité tant à l'égard des assemblées conciliaires que des évêques ou des empereurs ont joué un rôle essentiel. La primauté n'est pas encore matière de définitions dogmatiques ou d'exposés doctrinaux. Elle s'affirme dans les faits, s'exprime dans des formules brèves par lesquelles les papes proclament leur mission.

L'appel au pape organisé par le concile de Sardique (343) est l'une des premières étapes de cette histoire. Sans doute s'agit-il là d'une déclaration théorique, qui resta sans grand effet. Le texte sera cependant rappelé au Ve siècle, mais sous l'autorité du concile de Nicée, avec lequel les canons de Sardique avaient été confondus. En fait des appels furent portés à Rome. Ils manifestent dans le domaine judiciaire la primauté pontificale.

Le pontificat de Damase (366-384) marque une date importante. La lettre du synode romain de 378 aux empereurs[2] déclare que si Damase est « l'égal des évêques par sa fonction, il l'emporte sur eux par la prérogative du siège apostolique ». On a vu que c'était de son pontificat que datait l'appellation courante de *Sedes Apostolica*. La primauté est justifiée en invoquant le verset de saint Matthieu (XVI, 18) et les places éminentes d'Antioche et d'Alexandrie sont également mises en relation avec les souvenirs de Pierre. Dès Damase, c'est ce souvenir qui constitue le titre essentiel de la primauté romaine[3]. C'est d'ailleurs l'époque où, avec Ambroise, Jérôme et bien d'autres, les textes

1. *Documents illustrating papal authority A.D.* 96-454, ed. by E. GILES (London, 1952) ; G. GLEZ, V° *Primauté du pape* (*DTC.*, 1935, 247 et s.).
2. MANSI, III, 626 E.
3. Martin RADE, *Damasus, Bischof von Rom ; ein Beitrag zur Geschichte der Anfänge des röm. Primats* (Freiburg, 1882) ; J. WITTIG, *Papst Damasus I, Röm. Quartalsch. suppll. Bd.* XIV, 1902. HEILER, *Altkirchliche Autonomie*, 204.

se font plus nombreux pour reconnaître la primauté romaine [1].

Damase ne se borne pas à des affirmations théoriques. Il inscrit la primauté dans les faits. Conscient de la succession de Pierre, il ne répugne pas à des méthodes autoritaires. Vis-à-vis de l'Orient, il mène une politique ferme et habile [2]. A l'égard de l'Empire, il sait utiliser la protection impériale et jouer du morcellement en deux *partes imperii*. Pour les conciles, il proclame qu'ils ne valent que lorsqu'ils ont l'approbation romaine [3]. Aussi a-t-on vu dans son pontificat un retour à la tradition préconstantinienne d'une pleine autonomie de l'Eglise [4].

Ces prétentions à la primauté rencontrèrent des opposants. Lors du concile d'Aquilée (381), un pamphlet circula contestant que le pape soit plus qu'un évêque ordinaire et lui déniant le droit de trancher des questions dogmatiques en dehors d'un concile [5]. La même thèse est reprise par l'évêque Palladius, que le concile d'Aquilée a déposé. Le pape n'est que *unus ex multos*. Pierre n'a-t-il pas laissé sa succession à tous les évêques et lui-même n'a « jamais revendiqué une prérogative parmi les Apôtres » [6]. Ainsi, en face des premières affirmations fermes de la primauté, s'esquissaient les premières ébauches des doctrines conciliaires ou épiscopaliennes.

Damase avait donné par sa référence à Pierre, le fondement théologique de la primauté. Sirice (384-399) apporte les premières manifestations de cette primauté en matière législative. Il lui donne la frappe de formules juridiques romaines empruntées aux constitutions impériales. Les décrétales adressées aux diverses régions d'Occident affirment la juridiction supérieure du pape. La création du vicariat de Thessalonique marque la volonté de rattacher directement à Rome la vaste zone frontière entre l'Orient et l'Occident. La décrétale à Himère proclame la « sollicitude » pour toutes les églises.

A cette affirmation de l'autorité disciplinaire et juridictionnelle sur toute la chrétienté s'ajoute avec Innocent I (401-417) les premières esquisses d'une centralisation romaine. La décré-

1. Cf. ceux réunis par CASPAR, *op. cit.*, I, 244-248.

2. Voir par exemple sa réponse aux évêques orientaux qui se sont adressés à lui pour faire déposer l'évêque apollinariste de Beyrouth (Théodoret. *H.E.*, V, 10). Sur les protestations de Basile à l'égard de l'attitude de Damase, *St. Giet, Les idées et l'action sociale de saint Basile*, et *infra*, p. 418.

5. Il présente le concile de Nicée comme l'œuvre de la papauté et condamne celui de Rimini, qui n'eut pas son appui (CASPAR, *op. cit.*, I, 199).

3. CASPAR, *op. cit.*, 250-251.

4. Analyse du pamphlet de Maxime dans CASPAR, *op. cit.*, 244-245.

5. Sur ce libelle, P. BATIFFOL, *Le siège apostolique*, 27-30.

tale à Victricius de Rouen établit la juridiction pontificale pour les *causae maiores*[1]. La lettre à Decentius de Gubbio manifeste la même tendance centralisatrice en matière liturgique et considère Rome comme *caput institutionum*[2]. Enfin, le pape, comme successeur de Pierre, se reconnaît le droit de régler toute question de foi[3]. Dans les grandes décrétales de la fin du règne, Innocent I marque avec encore plus de fermeté cette primauté romaine en matière disciplinaire, liturgique, dogmatique. Dans la lettre de 412 à Rufus, il se compare à Moïse, à qui « le Seigneur a confié toutes choses »[4]. En 414, il déclare aux évêques de Macédoine que Rome est « *caput ecclesiarum* »[5]. En 415, il tient l'église d'Antioche pour disciple du siège apostolique, c'est-à-dire de Pierre, le maître de toute l'Eglise[6].

Si d'Innocent à Léon les pontificats sont plus brefs et moins éclatants, ils ne sont pas moins fermes dans l'affirmation de la primauté. La souveraineté de juridiction se précise. Non seulement le pape est juge d'appel, non seulement il a compétence immédiate pour les *causae maiores*, mais Zosime et Boniface déclarent qu'il juge sans appel[7]. Les affaires du vicariat de Thessalonique sont pour ce dernier l'occasion de revenir à plusieurs reprises sur les droits du Saint-Siège[8]. Traitant des relations des églises entre elles, Boniface sera le premier à transposer du Christ au pape l'image paulienne de la tête et des membres. Les légats de Célestin I au concile d'Ephèse (431) considèrent comme indubitable la qualité de Pierre comme « la tête des Apôtres ». « Il vit et dit le droit jusqu'à aujourd'hui et toujours dans ses successeurs ». Ils qualifient le pape de « lieutenant de Pierre »[9]. Et l'on retrouve chez Sixte III (433-440) les mêmes affirmations de la primauté[10].

L'importance toute spéciale du pontificat de Léon (440-451) pour l'histoire de la primauté est indéniable[11]. Sans doute ses

1. *Ep.* 2, ch. 3, n. 6 (*PL.* 20, 473).
2. *Ep.* 25, ch. 2 (*PL.* 20, 551).
3. *Ep.* 29 (*PL.* 20, 582).
4. *Ep.* 13, 1 (*PL.* 20, 515).
5. *Ep.* 17, 1 (*PL.* 20, 527).
6. *Ep.* 20 (*PL.* 20, 543).
7. Zosime aux évêques d'Afrique, *Ep.* 12 (*PL.* 20, 676) ; Boniface à Rufus, *Ep.* 13, 2 (*PL.* 20, 776).
8. *Ep.* 14 et 15 (*PL.* 20, 777-779).
9. Mansi, IV. 1289 et 1295.
10. *PL.* 50, 609.
11. Caspar, *op. cit.*, I, 423-564 ; Gmelin, *Die Entstehung der Idee des Papsttums* (1938) ; Trevor Jalland, *The Life a. Times St Leo the Great* (London, 1941) ; Klinkenberg, *ZSSt., Kan. Abt.*, 1952.

écrits ne contiennent-ils aucun exposé doctrinal systématique de la primauté, ou même plus concrètement des relations entre pape et empereur ou pape et concile. Mais tout son pontificat est une affirmation de cette primauté. En Romain, Léon est plus préoccupé de l'action efficace que de spéculations théoriques. C'est dans cette action quotidienne, dans ses lettres, qu'il faut chercher sa contribution au triomphe de la primauté.

Les circonstances le favorisèrent. En Occident, l'empire s'effondre peu à peu et les efforts de Valentinien III pour le restaurer seront vains. Les Barbares pénètrent sur le sol romain. Le pouvoir séculier est impuissant à les maîtriser. Devant cette menace et cette carence, on se tourne vers le pape, qui représente une force, mais dont le pouvoir se trouve accru par les recours qui lui sont adressés.

La correspondance avec Constantinople est considérable. Celle avec Ravenne presque nulle, signe peut-être de la moindre importance, dès Valentinien III (424-455), de l'empereur d'Occident. Mais ce sont plus encore les sermons ou les lettres à l'épiscopat qui précisent la doctrine. L'apport essentiel de saint Léon est dans son insistance à marquer le fondement dogmatique de la primauté. Il n'est pas le premier à invoquer la succession de Pierre. Mais aucun pape avant lui ne l'a fait avec autant de force. Dépassant l'idée de succession il va jusqu'à une identification du pape et de Pierre. Par delà l'égalité de pouvoir résultant pour chaque évêque de sa consécration épiscopale, Léon marque la supériorité du pape comme pasteur.

On a parlé à son propos de maîtrise, «Herrschaft»[1]. Si les formules juridiques romaines abondent chez saint Léon et si elles donnent à sa doctrine une netteté et peut-être aussi une rigueur nouvelles[2], on ne doit pas oublier qu'il a aussi mis l'accent sur la sollicitude pontificale. Plus qu'un maître il veut être un pasteur.

La base de la doctrine léonienne est l'appel à saint Pierre. Mais Léon ne se considère pas seulement comme son successeur. Il affirme son union intime à Pierre, dont il occupe la place[3]. Et l'idée nouvelle sera rapidement acceptée[4]. Reprenant l'exégèse

1. Caspar (*op. cit.*, I, 430-431) invoque le *Sermo* III, 1 où le pape évoque le roi-prêtre Melchisédec.

2. Il crée l'expression fameuse, *plenitudo potestatis* (*Ep.* 14, 1 ; *PL.* 54, 671).

3. Cf. par exemple le *Sermo* II, c. 2 (*PL.* 54, 143).

4. Cf. par exemple le *carmen de ingratis* (vers 40 et s.) de Prosper d'Aquitaine (*PL.* 51, 97) : *Sedes Roma Petri, quae pastoralis honoris*
facta caput mundo, quidquid non possidet armis
religione tenet.
ou la lettre de Pierre Chrysologue dans *Ep. Leon.* 25, c. 2 (*PL.* 54, 743) ; voir Harnack, *Christus praesens, vicarius Christi, Sitz. der Berlin. Ak.* 1927, 434, n. 4.

des textes de saint Matthieu (XVI, 18-19), Léon reconnaît l'égale dignité de tous les évêques, mais il évoque la différence de pouvoir qui existait déjà entre les apôtres. Il en conclut que l'un d'eux l'emportait sur les autres. S'il y a unité de dignité, il n'y a pas égalité de rang (*ordo*), car tous les apôtres avaient le même honneur, non la même *potestas*. Déjà dans les provinces, certains évêques ont plus d'autorité que d'autres. Ceux des grandes métropoles religieuses ont une *sollicitudo* spéciale [1]. Le pape a la *cura*, la *sollicitudo* de toutes les églises. Il a le pouvoir supérieur nécessaire à son exercice. La primauté fondée sur Pierre apparaît comme la réunion de cette sollicitude et du pouvoir [2].

Le pseudo-décret de Gélase *de recipiendis libris* [3], pour justifier la primauté, ne fera pas appel à l'autorité des conciles. Il se prévaut seulement du *Tu es Petrus* et pour écarter l'argument d'antériorité historique dont pouvait se prévaloir Antioche, il fait appel à la présence et au martyr de Paul à Rome. Il remet ainsi en honneur une doctrine développée autrefois par Irénée et Tertullien, mais qui était quelque peu tombée dans l'oubli depuis les développements de saint Cyprien sur le *Primatus Petri* [4]

Si l'on ne peut attribuer ce document à Gélase, le règne de ce pontife (492-496) n'en occupe pas moins une place importante dans l'histoire de la primauté. Le conflit avec Acace de Constantinople lui offre l'occasion d'affirmer la prééminence romaine par rapport à tous les autres sièges et spécialement à l'égard de la « Nouvelle Rome ». Ce sera également l'occasion de proclamer l'indépendance de la papauté à l'égard de l'empereur. Enfin Gélase, avec peut-être plus de netteté dans la forme, insiste sur la dépendance des conciles envers Rome. Leur décision ne vaut qu'avec l'approbation pontificale [5]. La primauté était ainsi nettement affirmée. Bientôt collections canoniques et apocryphes symmaquiens mettront l'accent sur elle [6].

1. *Ep.* 14, c. 11 (*PL.* 54, 676). Voir aussi les *Sermones* IV et V et sur ces textes, CASPAR, *op. cit.*, I, 428-429 et 456.
2. P. BATIFFOL, *Cathedra Petri*, 25-27, 30 ; cf. *Ep.* 5, 2 ; 9, pr. ; 10, 1 (*PL.* 54, 615 ; 625).
3. Ch. 1. (THIEL, 454-456). Sur la date probable et la nature de ce texte, cf. *supra*, 395-396.
4. CASPAR, *op. cit.*, 247-250 ; P. BATIFFOL, *Siège apost.*, 146-150.
5. *Tract.* IV, 1 (THIEL, 558) ; *Ep.* 26, 3 (THIEL, 395 = C. 25, qu. 1, c. 1) ; *Ep.* 26, 5 (THIEL, 399) ; cf. TREZZINI, *La legislazione canonica di... Gelasio*, 106-107.
6. Cf. la *Quesnelliana* (*PL.* 56, 368) ou, dans les apocryphes symmaquiens, l'adage « *Prima sedes a nemine iudicatur* » (KOENIGER, *Prima sedes a nimine iudicatur*, *Beiträge zur Geschichte des kristl. Altertums u. der byz. Lit.*, *Festgabe Ehrhard*, 1922).

Appuis extérieurs. — On a évoqué l'attitude des papes et leurs affirmations de la primauté. Auraient-ils pu les faire triompher dans un climat hostile ? On en peut douter et les résistances orientales, qui iront de la réticence au schisme, montrent que pour s'appliquer, la primauté devait être acceptée. L'Occident en général y sera disposé.

Déjà la synodale du concile d'Arles au pape contenait, dans une phrase à vrai dire peu claire, une reconnaissance de la primauté romaine à l'égard de toutes les églises d'Occident[1]. Celle du concile de Sardique est plus nette et on a pu dire que dans ce concile l'épiscopat avait « pour la première fois donné à ces droits (du pape) une existence juridique »[2]. Non seulement le concile reconnaissait au pape une juridiction de cassation à l'égard des sentences épiscopales, mais la synodale invitait les évêques à s'adresser à Rome *ad caput, id est ad Petri apostoli sedem*[3].

Sans pouvoir rappeler ici tous les témoignages en faveur de la primauté, on retiendra seulement ceux des trois grands docteurs d'Occident, Ambroise, Jérôme, Augustin.

Ambroise. — Le prestige de Milan, dû pour une bonne part à la personne d'Ambroise, aurait pu atténuer chez le titulaire de ce siège les déclarations en faveur de la primauté. En fait, elles n'abondent pas. Ambroise reconnaît au pape un *primatus ordinis*, dû à la succession de Pierre. Mais il discute le *primatus honoris* et se montre encore plus réticent sur le *primatus jurisdictionis*. Ambroise souligne l'égalité des apôtres et de leurs successeurs, les évêques, plus qu'il ne cherche à marquer la place spéciale de Pierre et de ses successeurs romains[4].

Malgré ces réserves et cette demi-rivalité, Ambroise proclame Rome « la tête du monde romain »[5]. La catholicité se reconnaît à la communion avec le siège romain[6]. Enfin dans le *De incarnationis dominicae sacramento* (mais là seulement) il reconnaît la primauté[7].

1. Cf. ce texte et les références aux discussions qu'il a soulevées dans H. Leclercq, V° *Rome*, *DACL.* 2584.
2. J. Zeiller, *Orig. chrét. dans les prov. illyriennes de l'emp. rom.*, 257 ; H. Leclercq, *loc. cit.*, 2586.
3. Hilaire de Poitiers, frag. II, 9 (*PL.* 10, 639).
4. Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker* (Berlin, 1929) ; Heiler, *Altkirchliche Autonomie*, 97.
5. *Ep.* 11, 4 (*PL.* 16, 946).
6. Cf. l'oraison funèbre de son frère Satyrus en 379.
7. Campenhausen, *op. cit.*, 141, n. 1 suivi par Caspar, *op. cit.*, 245, n. 5.

Jérôme. — A deux reprises au moins dans sa correspondance, Jérôme se montre ferme en faveur de la primauté. La lettre 15 au pape Damase lui demande une direction en matière dogmatique. Elle reconnaît formellement sa primauté et évoque les paroles du Christ à Pierre (« *Super illam petram aedificatam ecclesiam scio* »)[1]. La lettre 16, également adressée au pape, implore son jugement pour guider Jérôme au milieu des oppositions doctrinales de l'Orient. Dans les deux cas, la primauté est reconnue et Jérôme en déduit que seul le pape peut définir la foi.

Augustin et les Africains. — La tradition de saint Cyprien, l'indépendance disciplinaire qu'avait toujours manifestée l'Afrique ne la prédisposaient pas à donner les plus claires affirmations de la primauté. On a vu le peu d'empressement des conciles africains à autoriser les recours au Saint-Siège.

Cependant le conflit donatiste, l'hérésie pélagienne inciteront l'Afrique à reconnaître sans réserve la primauté romaine en matière de foi. C'est en matière disciplinaire qu'elle sera la plus jalouse de son autonomie.

Optat de Milève, dans son *Contra Parmenianum*[2] reconnaît la primauté et affirme la nécessité d'être en union de foi avec Rome.

Quelle fut sur ce point la pensée d'Augustin ? On en a longuement discuté et la doctrine sur ce point est loin d'être unanime[3]. C'est qu'Augustin n'a pas développé sa pensée d'une façon doctrinale. C'est à propos de questions particulières qu'il situe la papauté et précise son rôle. La lutte contre les hérésies sera l'occasion principale de ces prises de position. Selon les circonstances, selon la position d'Augustin, qui, dans sa recherche ne craint pas les *retractationes*, les formules varient, l'accent est mis sur tel ou tel aspect. Si, dans la querelle donatiste, il insiste sur l'autorité des synodes, dans la controverse pélagienne c'est à Rome qu'il fait appel[4]. Comme toujours la pensée augustinienne

1. Le texte est repris au Décret, C. 24, qu. 1, c. 25.

2. *CSEL*. 26. L'ouvrage fut écrit en 366 ou 367, mais repris et retouché une vingtaine d'années plus tard (Labriolle, *Hist. de la litt. latine chrét.*, I, 3e éd., 428-429).

3. Hofmann, *Kirchenbegriff des hl. Augustins* ; K. Adam, *Causa finita est*, dans *Festgabe Ehrhard* (Bonn, 1922), 1-23 ; Heiler, *Altkirchliche Autonomie*, 41-42 ; Caspar, *op. cit.*, I, 397 et s. ; Grabowski, *S. Augustin a. the Primacy of the roman Bishops* (*Traditio*, IV, 89-113).

4. K. Adam (*loc. cit.*, 19-22) donne de ces variations une double explication : 1° dans l'affaire donatiste, il fallait établir la tradition baptismale et pour cela convoquer un concile africain qui représentât la tradition africaine. Dans l'affaire

est trop riche et trop complexe pour être ramenée à l'unité. Elle est pleine de ferments divers, où puiseront aussi bien les théoriciens de la primauté, que les adeptes des doctrines conciliaires.

Augustin reconnaît le primat de Pierre[1] et par celui-ci la primauté de l'église romaine[2]. La succession apostolique des papes est le gage de la vérité de la foi[3]. Le pape jouit d'une situation prééminente[4]. Il a autorité pour régler les questions dogmatiques et constitue en ce domaine une instance d'appel[5].

Mais Augustin affirme également l'autorité du concile[6] et sans chercher à résoudre l'opposition doctrinale, il penche selon les circonstances pour le recours à l'un ou à l'autre.

C'est que pour lui, la notion fondamentale est celle de l'unité de l'Église. Si le plus souvent elle lui paraît se réaliser dans l'assemblée conciliaire, la présence d'un chef à la tête de l'Eglise n'en est pas moins un signe manifeste et un gage de stabilité.

Attitude impériale. — L'attitude des empereurs à l'égard de la primauté ne fut pas constante. On ne saurait en suivre ici les variations. Mais on constate une différence entre l'Orient et l'Occident. Ce sont les empereurs d'Occident qui se montreront les plus favorables à la primauté.

L'un des documents essentiels en cette matière est la constitution de Valentinien à Aetius (8 juill. 445)[7]. Bien que les empereurs aient depuis longtemps reconnu l'importance du siège romain, ce n'est qu'au milieu du ve siècle sous le pontificat de Léon (et le gouvernement du faible Valentinien III) que la doctrine de la primauté est consacrée dans un texte législatif séculier.

La constitution intervint à propos des difficultés que l'activité intempestive d'Hilaire d'Arles provoquaient en Gaule[8]. Inspirée par Léon, cette Novelle traduit sa pensée et ses vœux.

pélagienne, il fallait au contraire faire appel au pape, dont Pélage lui-même reconnaissait l'autorité ; 2° mais il semble aussi qu'à l'époque du conflit donatiste Augustin ait eu moins clairement que quelques années plus tard le sens de la supériorité du pape sur le concile.

1. *De bapt.* 2, 1, 2 (*CSEL.* 51, 174-176 ; cf. C. 2, qu. 7, c. 35) ; *Sermo* 76, 3 (*PL.* 38, 480).
2. *Ep.* 43, 3, 7 (*CSEL.* 34, 90).
3. *Ep.* 53, 1, 2 (*CSEL.* 34, 153).
4. « *Altius praesideas* » (*Contra duas epist. Pelag.* 1, 1 ; *CSEL.* 60, 423).
5. Cf. le *causa finita est* du *Sermo* 131, 10 et sur cette formule K. Adam, cité *supra*.
6. *Contra Julian* 3, 1, 5 (*PL.* 44, 704), où il est dit aussi à propos de la sentence conciliaire « *causa finita est* ».
7. Novelle 17 (16) reproduite dans les lettres de saint Léon, *Ep.* 11 (*PL.* 54, 637).
8. *Supra*, 402.

Considérant qu'il fallait tenir pour loi tout ce que déciderait le siège apostolique, Valentinien prescrivait à ses gouverneurs d'assurer la comparution devant le pape des évêques qui prétendraient s'y soustraire.

On a pu tenir cette mesure pour une intervention impériale dans les affaires ecclésiastiques. Mais il faut aussitôt reconnaître que cette intervention fut provoquée par un pontife peu soucieux de sacrifier ses droits. Le texte reconnaissant formellement la situation éminente de Rome, on ne saurait le considérer comme un exposé des prétentions impériales.

Valentinien affirme la primauté du siège apostolique qu'il déclare établie par l'autorité du concile. Sans doute fait-il allusion à l'interpolation du c. 6 du concile de Nicée [1]. Il en conclut à l'obligation d'observer la discipline fixée par Rome. Il pouvait cependant paraître quelque peu contradictoire d'affirmer l'autorité romaine dans un texte dont l'objet était précisément de lui fournir l'appui impérial. Valentinien n'a pas été sans ressentir le paradoxe. Aussi prend-il soin de préciser que la sentence pontificale est par elle-même exécutoire en Gaule. Sa confirmation par une constitution impériale aura l'intérêt de faire tenir ceux qui enfreindraient ses prescriptions pour contempteurs des lois impériales.

Pour justifier la primauté Valentinien évoque tour à tour les mérites de Pierre et la succession apostolique, la dignité de la cité romaine, l'autorité conciliaire. On ne pouvait demander à la chancellerie impériale de prendre parti au milieu de doctrines diverses, entre lesquelles les instances ecclésiastiques elles-mêmes semblent parfois hésiter. Mais il est remarquable que l'accent ne soit pas spécialement mis sur l'importance politique de Rome, et que la référence à saint Pierre vienne en première ligne. Sur ce point Valentinien suivait fidèlement la doctrine léonienne.

Ce texte célèbre a fait l'objet d'abondants commentaires souvent contradictoires [2]. On l'a tenu pour la consécration par le pouvoir séculier de la primauté romaine, et par conséquent pour une disposition essentielle dans l'histoire de la monarchie pontificale [3]. A quoi l'on a répondu que l'Empire réduit en 445 à peu de choses, n'était pas capable de faire beaucoup pour l'établis-

1. Mgr P. Batiffol avait d'abord vu dans cette mention une allusion au concile de Nicée (*Le siège apostolique*, 459). Plus tard, il préfère la tenir pour une référence au concile de Sardique (*Cathedra Petri*, 26). On sait que les deux séries conciliaires sont le plus souvent confondues et toutes deux attribuées à Nicée.

2. Cf. l'état de la controverse dans dom Leclercq, V° *Rome*, *DACL*. 2634-2635.

3. En ce sens, Babut.

sement du pouvoir pontifical[1]. N'est-ce que le prolongement du rescrit de Gratien de 378, qui avait déjà reconnu la juridiction pontificale[2] ? A supposer qu'il s'inscrive dans la même ligne, il marque un progrès indéniable. Il implique une reconnaissance de la juridiction pontificale au moins pour l'Occident. Il lui garantit l'appui des fonctionnaires impériaux. Mais surtout il reconnaît expressément la primauté romaine et loin d'en faire l'objet d'une concession impériale, il adopte le point de vue des hommes d'Eglise qui lui donnaient pour fondement la succession apostolique, l'importance de Rome, les canons conciliaires[3]. Valentinien reconnaît que les décisions pontificales sont applicables sans qu'il y ait besoin du secours impérial. C'est affirmer la pleine autonomie de l'Eglise, abandonner la vieille conception romaine qui incluait le *ius sacrum* dans le *ius publicum*. L'intervention séculière a seulement pour effet de rendre ses décisions encore plus contraignantes, puisque leur violation devient en outre un crime de lèse-majesté[4].

Si telle est la portée de cette mesure, est-elle une consécration de la primauté par l'Empire, Valentinien ayant gardé dans ce rescrit sa pleine initiative[5] ou bien n'est-ce pas plutôt l'abandon par l'Empire de toute prétention en matière religieuse, la capitulation de l'empereur devant la doctrine de Léon sur le rôle du successeur de Pierre[6] ?

Cette seconde interprétation paraît plus conforme à la fois à la situation des forces en présence et aux termes du rescrit. Pressé de toutes parts par les Barbares, réduit à quelques territoires, en butte à l'intérieur aux plus graves difficultés économiques et financières, Valentinien III n'apparaît pas comme l'homme qui eût pu dominer saint Léon. Sa constitution fait formellement mention de la *relatio* pontificale qui l'a suscitée. L'empereur n'agit pas de sa propre initiative. Si le pape le presse d'intervenir, c'est qu'il est sans inquiétude sur le sens de cette intervention. Seuls d'ailleurs les droits du Saint-Siège sont

1. E. DUCHESNE, *RH*. 87 (1905), 292-294.
2. *Sic*, P. BATIFFOL, *Le siège apostolique*, 459, n. 1.
3. CASPAR, *op. cit.*, I, 447.
4. W. KISSLING, *Das Verhältniss zwischen Sacerdotium u. Imperium nach der Anschauungen der Päpste von Leo d. Gr. bis Gelasius* (Paderborn, 1921), 22.
5. *Sic*, A. CRIVELLUCI, *St. delle relazioni tra lo Stato e la Chiesa* (1886), I, 369 et s. ; W. ENSSLIN, *Valentinians III Nov. XVII u. XVIII*, *ZSSt.*, *Rom. Abt.*, 1937, 367-378 ; HALLER, *Papsttum*, 2e éd., 1950, I, 165 et s.
6. *Sic*, KLINKENBERG, *Papsttum u. Reichskirche*, *ZSSt.*. *Kan. Abt.*, 1952, qui y voit l'abandon par Valentinien du « Reichskirchenrecht ». Même interprétation dans KISSLING, *op. cit.*, 16 et s. et dans CASPAR, *op. cit.*, I, 435.

mentionnés dans ce texte. Aucun passage ne fait allusion à un rôle éminent de l'empereur [1].

Il faut cependant observer que la papauté ne se réfère presque jamais à cette constitution. Peut-être parce qu'elle redoutait qu'elle ne fournisse un argument à ceux qui prétendaient que le pouvoir du pape n'était qu'une concession de l'empereur [2].

En 450, à la suite du brigandage d'Ephèse, Léon fit à nouveau appel à Valentinien III pour que celui-ci obtienne de Théodose la réunion d'un nouveau concile. Valentinien appuya la requête pontificale. Dans sa lettre à Théodose, il rappelle que l'empereur doit défendre la loi et respecter l'honneur de Pierre. Il faut pour cela permettre au pape de statuer sur le dogme et de juger les évêques. Sans doute est-ce reconnaître la substance de la primauté et cette attitude reste conforme à celle observée lors de l'affaire d'Hilaire. Mais la traduction grecque de la lettre impériale qui seule nous est parvenue ne permet pas de préciser exactement la terminologie latine à laquelle Valentinien voulait se référer [3].

Théodose II était sans doute moins empressé à reconnaître la primauté. Il n'y fait aucune allusion en répondant à Valentinien [4] et, s'il prend soin d'y qualifier le pape de patriarche, peut-être était-ce pour repousser indirectement les prétentions romaines à la juridiction sur toute l'Eglise.

Quelques mois plus tard, Marcien, écrivant au pape pour lui annoncer son avènement, lui reconnaissait le *principatum in episcopatu* [5]. Ici encore la version grecque use de termes moins nets [6]. Alors même que l'on tiendrait le texte latin pour l'original [7], il n'en resterait pas moins que le texte grec à l'usage de l'Orient était plus réservé.

1. Kissling, *op. cit.*, 23.

2. La constitution n'est invoquée que par Hilaire dans une lettre de 464 (*Ep.* 10, § 4, Thiel, 150). On a également observé que ni les rédacteurs du Bréviaire ni les commissaires de Justinien n'ont attribué d'importance à ce texte. C'est donc, a-t-on dit, qu'il n'avait pas la portée qu'on lui attribue aujourd'hui. Il n'est connu que par un manuscrit tardif du xe siècle. De là à le croire interpolé, il n'y avait qu'un pas. Il fut franchi (Savagnone, *Ann. di Palermo*, 1929, 64). Mais si cette Novelle ne figure pas au C.J., c'est peut-être au contraire parce qu'elle parut trop favorable au pouvoir pontifical.

3. *Ep.* 55 (*PL.* 54, 860). Le texte parle de ἡ ἱερωσυνή κατά πάντων. Cf. également la lettre de l'impératrice Galla Placidia (*ibid.*, *Ep.* 56) qui allègue en faveur de Rome le fait qu'elle est « la plus grande ville, la capitale de toutes » (Caspar, *op. cit.*, 453-454 ; 497-498).

4. Dans les *Ep. Leon.*, *Ep.* 62 (*PL.* 54, 875).

5. *Ibid.*, 73 (*PL.* 54, 899).

6. τὴν τε σὴν ἁγιωσύνην επισκοπεύουσαν και ἄρχουσιαν τῆς θείάς πίστεως.

7. P. Batiffol, *Le siège apostolique*, 528.

Fondement de la primauté. — Les attitudes différentes des papes, des conciles, des Pères ou des empereurs à l'égard de la primauté suffiraient à expliquer que son fondement ne puisse être unique.

1° Le prestige de Rome, première ville d'Occident, longtemps résidence impériale, point de convergence des routes qui irradient à travers l'Empire, centre intellectuel de première importance, sinon le plus grand de l'Empire, ne pouvait manquer de conférer à son évêque une situation éminente. Sans doute les empereurs désertent de plus en plus souvent la ville. Mais leur absence, qui ne nuit pas grandement à son renom, laisse au pape une liberté, qui fera cruellement défaut à l'évêque de Constantinople.

Au IVe siècle, l'Eglise ne se refuse pas à faire état de cette situation. Le c. 4 du concile de Sardique [1], qui organise le recours au pape ne fait aucune allusion à la situation religieuse de Rome et se contente de parler de l'*Urbs Roma* [2]. Jules I déclare également, dans sa lettre en faveur d'Athanase, poursuivi par les Antiochiens et Eusèbe, que ses adversaires « ne voulaient pas tenir compte de l'importance de la ville (de Rome) » [3]. C'est encore le même point de vue qu'adopte, peut-être pour des raisons intéressées, le c. 3 du concile de Constantinople de 381 [4], quand il veut régler la situation réciproque des évêques de Rome et de Constantinople, en assimilant cette dernière à une « nouvelle Rome ».

L'importance croissante de Constantinople rendait de moins en moins probant l'argument qu'offrait la géographie politique. Elle risquait même de le retourner contre la vieille Rome au profit de la nouvelle. Cependant saint Léon lui-même, qui donnera à l'argument scripturaire toute sa valeur, ne renonce pas totalement à se prévaloir de l'importance de Rome, centre de l'Empire [5]. Aussi ne doit-on pas s'étonner de retrouver l'écho de cet argument dans les lettres de Valentinien III ou de Galla Placidia [6].

La faiblesse de cette argumentation était cependant évidente.

1. BRUNS, I, 90-91.
2. C. 5 (grec) et 7 (latin).
3. COUSTANT, p. 364 ; cf. Socrate, *H.E.*, II, 17 et Sozomène, *H.E.*, III, 10 (*PG.* 67, 220 et 1057).
4. BRUNS, I, 21.
5. *Sermo* 82, 3 sur les Apôtres Pierre et Paul (*PL.* 54, 424).
6. Nov. 17 de Valentinien, lettre de Valentinien à Théodose et de Galla Placidia (*PL.* 54, 858 et 860).

Elle liait la direction de l'Eglise aux variations politiques et finalement soumettait l'Eglise aux vicissitudes des Etats. Si le prestige de Rome, la confiance en son éternité pouvaient au IVe siècle masquer le danger de ces confusions, les événements du Ve, l'ascension rapide de Constantinople dissipent toute illusion. L'argument politique est plus dangereux qu'utile. S'il persiste par tradition, il ne répond plus à la doctrine pontificale.

2° Déjà saint Irénée, saint Cyprien avaient donné le véritable titre de l'église romaine, la succession de Pierre. L'idée qui se précise à partir de la fin du IVe siècle n'est donc pas nouvelle. Le mérite de saint Léon sera de l'exprimer avec plus de netteté.

Saint Ambroise dans son commentaire sur saint Luc revient à plusieurs reprises sur la place particulière qui fut donnée à Pierre et sur les conséquences que cela comporte pour ses successeurs [1]. Augustin voit également dans la succession régulière des évêques de Rome depuis saint Pierre le gage de la véracité de la doctrine romaine. Elle seule peut être la véritable Eglise. Les Donatistes ne sauraient se prévaloir d'une pareille ascendance [2]. D'autres textes allèguent les martyrs de Pierre et de Paul pour considérer Rome, autrefois maîtresse d'erreur, comme le *principatus et caput nationum*, la résidence des *ecclesiarum principes*, après avoir été celle des *gentilium principes* [3].

Mais ce sont les papes qui mettront le plus fermement et le plus régulièrement l'accent sur la succession de Pierre. Il est l'*initium*, l'*exordium*, le *principium* de l'épiscopat [4]. Cette notion, que les Pères avaient déjà fait valoir, disparaît au Ve siècle. Saint Léon, qui cependant aimera plus qu'aucun pape de cette époque à invoquer la succession de Pierre, ne reprend pas cette image [5].

Le recours à Pierre oblige à mieux définir sa place dans le collège apostolique. A partir du Ve siècle, il est qualifié de *princeps apostolorum*. L'expression est employée par Jérôme. On la retrouve chez Cassien, à côté de celle de *primus apostolorum*

1. 4, 68 et s. (*CSEL*. 32, 4, 174 = C. 24, qu. 1, c. 7 et 8); 10, 49-51 (*Ibid.*, 474, = C. 24, qu. 1, c. 17).
2. *De utilit. cred.* 17, 35 (*CSEL*. 25, 45); *Ep.* 53, 1, 2 (*CSEL*. 34, 153).
3. Cf. des sermons attribués à Augustin ou à Maxime de Turin, D. 50, c. 54 et C. 2, qu. 7, c. 37.
4. Textes de Sirice, Innocent I, Zosime, Boniface, Sixte III réunis par P. Batiffol, *Cathedra Petri*, 97-98. Sur les expressions de la Primauté et l'importance de Pierre dans l'art de cette époque, cf. E. J. Stommel, *Beiträge zur Ikonographie der Konstantinischen Sarkophagplastik* (*Theophania*, n° 10, Bonn, 1954), 88-137.
5. *Ibid.*, 101-102.

ou de *summus apostolus*. Chez les papes, Anastase (399-401) est le premier à l'employer [1]. Après lui, elle se retrouve chez Innocent I [2]. Zosime et Boniface paraissent l'ignorer. Célestin et Sixte III disent *primus inter Apostolos*. Avec saint Léon, *princeps Apostolorum* redevient plus fréquent, voisinant d'ailleurs avec *primus* (*summus*) *Apostolorum*. Saint Léon exalte d'autant plus la primauté de Pierre qu'il le considère comme étant toujours à la tête de l'Eglise [3].

Pour Augustin, la pierre sur laquelle l'Eglise est bâtie est le Christ lui-même, plus que son apôtre. C'est le Christ également, et non Pierre, qui est tête de l'Eglise. Pierre représente l'Eglise dans sa totalité et cela parce qu'il a la primauté parmi les apôtres. Cette représentation est sa véritable grandeur et celle-ci rejaillit sur la chaire de saint Pierre, dont la primauté sur les autres sièges apostoliques ne saurait être mise en question [4].

La primauté de Pierre emportait celle du siège romain. Mais le lien pouvait être conçu de deux façons. Ou bien, et ce fut la doctrine primitive, comme une succession. Successeur de Pierre sur le siège romain, le pape hérite de sa place éminente dans le collège apostolique. Ou bien, ce sera l'originalité et l'importance de l'apport léonien, comme une identification du pape à Pierre, qui par ses successeurs continue à parler et à diriger l'Eglise [5]. Rome n'est plus alors le fondement de la primauté. Au contraire, celle-ci et la persistance de Pierre parmi eux créent aux Romains des obligations religieuses plus strictes [6].

Cette identification du pape à saint Pierre constitue un apport durable de la doctrine léonienne. On la retrouvera chez les successeurs de saint Léon [7]. Dans une telle doctrine la géographie politique ne comptait plus. Le fondement de la primauté était dans l'Ecriture. L'autorité des conciles ne pouvait rien contre ce droit divin. C'est la même doctrine qui s'exprime dans de nombreux textes de Gélase [8].

1. *Ep.* 2, 2 (*PL.* 20, 75).
2. Seul exemple dans la décrétale à Décentius de Gubbio, *Ep.* 25, 2 (*PL.* 20, 552).
3. Sur cette terminologie, P. Batiffol, *Cathedra Petri*, 188-194.
4. K. Adam, *Causa finita est*; *Festgabe Ehrhard*, 9-13 ; cf. *Ep.* 43, 2, 7 (*CSEL.* 34, 90) : Rome *in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus*.
5. *Sermo* IV, 3 et V, 2 et 4 (*PL.* 54, 151 ; 153-154) ; K. D. Schmidt, *Papa, Petrus ipse*, *Z. K. R.*, 54 (1935), 267-275.
6. *Sermo* III, 4 (*PL.* 54, 147).
7. Par exemple chez Félix III (483-492), *Ep.* 1, 4 et *Ep.* 16 (Thiel, 225 et 274) ; Cavallera, *La doctrine sur le prince chrétien*, *Bull. litt. eccles.* 1937, 169.
8. *Ep.* 4, 1 ; 12, 2 ; 14, 9 ; 19, 1 ; 26, 3 ; *Tract.* II, 8 (Thiel, 321, 351, 367, 386, 395, 528).

Nature de la primauté. — La charge (*cura*) universelle, la sollicitude générale qui incombent au pape sont les véritables justifications de sa *potestas*. Il jouit d'un pouvoir supérieur pour être plus apte à remplir sa mission. L'*auctoritas* qui le distingue des autres évêques est la conséquence de son identification à Pierre. Elle repose en dernière analyse sur le *Tu es Petrus*.

Déjà Sirice avait souligné qu'au pape *maior cunctis christianae religionis zelus incumbit*[1]. Léon précise : si le pape a une *dignitas communis* avec les autres évêques, une *discretio potestatis* fait qu'« *uni tamen datum est ut caeteris praemineret* »[2].

Mais c'est avec Gélase que la nature de la primauté est le mieux définie. La primauté n'est pas une simple prééminence honorifique, mais une primauté de gouvernement. Elle se marque aussi bien dans le maintien de la pureté de la foi, dont le pape a la garde[3], que dans la juridiction souveraine en matière de discipline[4]. Cette juridiction donne au pape la faculté de régler la vie intérieure de l'Eglise, par des instructions administratives à l'épiscopat ou par des dispositions de caractère législatif. Elle l'habilite à régler tous les différends, à recevoir tous les recours, qu'ils aient un caractère consultatif ou contentieux.

1° *L'autorité doctrinale de Rome.* — On n'a pas à suivre ici l'histoire des controverses théologiques qui marquent la vie de l'Eglise au IVe et Ve siècles. Jamais sans doute les divergences dogmatiques ne furent aussi nombreuses. Rarement elles eurent un semblable retentissement, non seulement dans la société chrétienne, mais dans tout le monde séculier.

A côté de leur aspect doctrinal, ces conflits théologiques ont un intérêt pour l'historien des institutions. La querelle donatiste, la controverse pélagienne, l'affaire de Nestorius ou d'Eutychès furent pour la papauté, parfois aussi pour les docteurs qui n'avaient pas la charge de l'Eglise universelle, l'occasion de préciser des positions, de définir des droits.

La réserve au pape des définitions dogmatiques ne fit pas au IVe siècle l'objet de formules bien précises. Sans doute, Jules I déclare en 341 que « les églises ne devaient pas faire de canons (κανονίζειν) sans l'avis de l'évêque de Rome »[5]. Mais l'expression peut s'entendre aussi bien de canons disciplinaires que de défini-

1. *Ep.* I à Himère (*PL.* 13, 1132).
2. *Ep.* 14, 11 (*PL.* 54, 676).
3. *Ep.* 5, 1 (THIEL, 324).
4. *Ep.* 30, 12 (THIEL, 445) où est invoqué Matth. XVI, 19.
5. Socrate, *H.E.*, II, 17 (*PG.* 67, 220).

tions de foi. Le texte intéresse la primauté. Il n'est pas décisif pour l'exercice d'un pouvoir exclusif de fixer le dogme. Plus tard, la synodale du concile romain de 370 aux évêques illyriens fait dépendre du pape l'autorité des décisions conciliaires. Le concile de Nicée fut publié « par les délégués du saint évêque de Rome ». Le concile de Rimini n'a pu s'y opposer, « puisqu'il manquait l'évêque de Rome »[1].

C'est à partir de la fin du IVe siècle que l'autorité doctrinale de Rome est plus clairement affirmée. La célèbre constitution de Théodose obligeant tous les peuples de l'Empire à suivre la foi catholique témoigne de ce progrès. L'empereur ne définit pas la foi qu'il faut suivre. Il l'indique par référence à ce que le « divin Apôtre Pierre a transmis aux Romains et que suivent le pontife Damase et Pierre, l'évêque d'Alexandrie »[2]. Cette reconnaissance manifeste les progrès de la primauté.

Dans les querelles donatiste et pélagienne. — Le schisme donatiste oblige l'Eglise d'Afrique, si soucieuse cependant de sauvegarder son autonomie, à s'appuyer sur l'autorité romaine. Déjà Optat de Milève insistait sur l'union de Carthage et de Rome dans la lutte contre l'hérésie[3]. On a vu les efforts des conciles africains pour que Rome approuve leur attitude à l'égard des donatistes ralliés.

Au début du Ve siècle, l'affaire pélagienne donne une nouvelle occasion de reconnaître à Rome qualité pour fixer la foi. Lorsqu'après avoir condamné Pélage, le concile de Carthage de 416 demande au pape de confirmer sa sentence de son *auctoritas*, il ne s'agit pas d'une condamnation personnelle de Pélage, mais d'un jugement doctrinal sur son erreur. Quelques mois plus tard les évêques de Numidie, réunis à Milève, demandent au pape non seulement la sentence doctrinale, mais aussi la condamnation disciplinaire. Plus encore que le concile de Carthage, celui de Milève reconnaît sa subordination à l'égard du pape. Il ne voulait que préparer les voies à sa sentence. La lettre 177, qu'Augustin envoyait au pape en son nom et à celui de quatre de ses confrères, confirme cette reconnaissance du rôle de la papauté pour fixer la foi[4].

1. MANSI, III, 455 ; cf. Théodoret, *H.E.* II, 17 (*PG.* 82, 1053).
2. CTh. 16, 1, 2 = CJ. 1, 1, 1 (380).
3. L. II, ch. 2 et s. (*CSEL.* 26, 36 et s.) en particulier.
4. K. ADAM, *Causa finita est*, *Festgabe Ehrhard*, 4-7 ; CASPAR, *op. cit.*, I, 330-337 ; cf. les trois lettres 175-177 de saint Augustin (*CSEL.* 44, 652-688).

Innocent répondra aux demandes africaines[1]. Il félicite les évêques d'avoir suivi la coutume ancienne du recours au pape « dans les matières délicates intéressant la foi ». C'est du « siège de Pierre qu'émane l'autorité des évêques ». Et lorsque Pélage fut condamné, Augustin put déclarer, « *Causa finita est, utinam finiatur error* »[2].

On pourrait objecter qu'Innocent ne fit que confirmer la prise de position de l'épiscopat africain. Mais cette concordance de vue dans ce cas particulier ne doit pas faire douter du pouvoir du pape et de sa reconnaissance par l'épiscopat africain. Quelques années plus tard, dans l'adresse de son traité *Contra duas epistulas Pelagianorum ad Bonifacium*, Augustin précise que le recours au pape en matière dogmatique est « *non tam discenda quam examinanda et ubi forsitan aliquid displicuerit, emendenda* »[3].

Les prolongements de la controverse pélagienne sous Zosime (415-418) fourniront à la papauté de nouvelles occasions d'exercer et de proclamer son autorité dogmatique[4]. La collection *Avellana* a recueilli des lettres de Zosime à l'épiscopat africain qui expriment nettement la primauté doctrinale de Rome[5]. Un peu plus tard, Célestin agira de même[6]. Il affirme que c'est à la papauté de fixer la doctrine. Il suffit de croire ce que le Siège Apostolique a enseigné, de répudier ce qui est contraire à ses traditions. Célestin condamne Nestorius et, s'il accepte ensuite que l'affaire soit portée au concile d'Ephèse, ce n'était pas pour que celui-ci s'instituât juridiction d'appel mais pour qu'il confirmât la sentence pontificale[7].

On pourrait relever bien d'autres manifestations de cette

1. Lettres du 27 janvier 417 aux Pères des deux conciles et aux évêques de Numidie, dans les lettres d'Augustin, *Ep.* 181-183 (*CSEL.* 44, 701-730) — *Ep.* Innocent 29-31 (*PL.* 20, 582-597) ; cf. C. 24, qu. 1, c. 12.

2. *Sermo* 131, 10 (*PL.* 38, 734).

3. 1, 3 (*CSEL.* 60, 424).

4. Sur ces événements de PLINVAL, *H. E.*, IV, 107 et s.

5. Nos 45, 46, 50 (*CSEL.* 55, 1, 99-108 et 115-117). Cette dernière lettre, tout en débutant par une ferme affirmation de la primauté, marque cependant la volonté d'entente avec l'épiscopat africain. C'est qu'en fait Zosime avait agi maladroitement. Il avait voulu absoudre le pélagien Célestius, condamné par Innocent et l'Eglise d'Afrique. Zosime dut finalement s'incliner en fait tout en sauvegardant la primauté en droit (DE PLINVAL, *op. cit.*, 119-120).

6. Cf. en particulier le *syllabus*, peut-être rédigé par le diacre romain Léon, le futur pape (*PL.* 45, 1756-1760). Sur ce texte P. BATIFFOL, *Catholicisme de saint Augustin*, 532-534. IDEM, *Le siège apostolique*, 225-226. Cf. également les lettres 11 et 12 de Célestin (*PL.* 50, 460-470) à propos de l'affaire nestorienne (CASPAR, *op. cit.*, 395-400). Ici encore Cyrille d'Alexandrie s'adresse à la papauté pour faire fixer la foi (G. BARDY, *H.E.*, IV, 172 et s.).

7. G. BARDY, *op. cit.*, 176. Sur la position du pape et des Pères du concile d'Ephèse (431) à propos de la primauté, cf. CASPAR, *op. cit.*, I, 408-411.

continuité de l'attitude romaine ainsi que de la large adhésion qu'elle recueillait, même de la part de ceux qui, comme Nestorius, soutenaient des doctrines hérétiques mais demandaient cependant à Rome de juger leur cause. Plutôt que d'accumuler les citations, il vaut mieux préciser l'attitude de Léon, le grand défenseur de la primauté.

Attitude de Léon. — Dans la lettre à Dioscore d'Alexandrie, Léon affirme nettement qu'il lui appartient de fixer la foi. L'unité de doctrine entre les deux Eglises lui paraît une nécessité d'autant plus grande qu'Alexandrie fut fondée par Marc, le disciple de Pierre. Déjà dans ce texte reparaît l'argument majeur de la doctrine léonienne de la primauté, le premier rang de Pierre [1]. Même doctrine et même appel au *Tu es Petrus* dans la lettre de 445 aux évêques de Viennoise [2]. On y retrouve également l'image de la tête et du corps. Le pape est le gardien des « mystères divins ». Celui qui n'est pas en communion avec Rome échappe à ces mystères.

L'affaire d'Eutychès offrit à Léon l'occasion de manifester qu'il appartenait à Rome de fixer la foi. La comparaison de son rôle dans ce nouveau conflit avec celui qu'avait assumé Célestin lors de la crise nestorienne permet de mesurer les progrès de l'autorité romaine. Alors que Célestin n'avait pu que difficilement jouer le premier rôle en présence de la forte personnalité de Cyrille d'Alexandrie, Léon, dès le début de l'affaire d'Eutychès, cherche à s'en réserver l'examen. En matière dogmatique, la lettre de Léon à Flavien (449) connue sous le nom de Tome de Léon, manifestait que la définition de la foi appartenait au pape [3]. L'épiscopat reconnut cette doctrine. Une lettre de Pierre Chrysologue, évêque de Ravenne, refuse de statuer en matière de dogme et invite à être « obéissant à ce qui est écrit par le très saint pape de la ville de Rome ; car saint Pierre qui vit et règne sur son propre siège donne la vérité dogmatique à ceux qui la demandent » [4].

Après le « brigandage d'Ephèse », les protestations de Léon auprès de l'empereur, de l'impératrice, du clergé d'Orient reflètent la même doctrine. Le pape casse les décisions de l'assemblée d'Ephèse, demande la réunion d'un nouveau concile.

1. *Ep.* 9 (*PL.* 54, 624).
2. *Ep.* 10, 1 (*PL.* 54, 628 = D. 19, c. 7).
3. *Ep.* 28 (*PL.* 54, 755) ; cf. également *Ep.* 33 (*PL.* 54, 798).
4. Dans les lettres de Léon, *Ep.* 25 (*PL.* 54, 738). C'est la reprise par l'épicospat de la doctrine léonienne de Pierre vivant dans le pape.

Mais lorsque la réunion de Chalcédoine fut décidée, Léon écrivit à Marcien, quelques semaines avant l'ouverture du concile pour l'implorer de ne pas y laisser discuter les questions de foi [1]. Aux Pères du concile il demande également de se référer simplement à la foi définie dans la lettre à Flavien [2]. En fait, par ses légats, Léon fit confirmer par le concile la doctrine qu'il avait lui-même exposée [3]. La lettre d'hommage adressée au pape par les Pères du concile, avant leur séparation reconnaît cette primauté doctrinale : « Nous étions là environ 520 évêques, que tu conduisais comme la tête conduit les membres ». Elle est également impliquée dans la lettre de l'empereur Marcien au pape (14 févr. 453). L'empereur s'étonne de ce que Léon n'ait pas approuvé officiellement le concile. Il fait valoir que les partisans d'Eutychès mettent en doute l'approbation pontificale de leur condamnation par le concile [4]. C'est la preuve de la reconnaissance par tous, même par l'empereur [5] et par les hérétiques, de la supériorité doctrinale de Rome. La décision pontificale est au-dessus de celle du concile [6]. Plus tard, dans une lettre à Théodoret [7] Léon se considère comme le véritable auteur des décisions dogmatiques du concile. Son indépendance à l'égard du concile apparaît d'ailleurs dans la lettre du 27 janvier 452 [8]. Le concile avait déposé Dioscore pour manquement à la discipline ecclésiastique. Léon le condamne comme hérétique [9].

Gélase. — De Léon à Gélase la position romaine ne se modifie pas. Au concile romain de 485 Félix III affirme qu'il appartient à Rome de fixer la foi [10]. C'est une manifestation de sa « sollicitude pour toutes les églises ». Elle est justifiée parce que Rome en est la tête. Et le pape une fois de plus invoque le texte de saint Mathieu.

Une lettre de Gélase aux évêques du Picenum condamne à

1. *Ep.* 90, 2 (*PL.* 54, 933).
2. *Ep.* 93 (*PL.* 54, 935).
3. 4e session du 17 oct. 451.
4. *Inter Ep. Leon.*, *Ep.* 110 (*PL.* 54, 1017).
5. On peut rapprocher de la prise de position de Marcien la formule de l'*Ep.* 165 de Léon (*PL.* 54, 1171), dite deuxième Tome de Léon, où, après avoir exposé la foi à l'empereur, le pape déclare (ch. 10) que si la foi est inspirée à l'empereur par Dieu, l'empereur doit être en union avec Rome.
6. A. Michel, *Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung*, in *Das Konzil v. Chalkedon* (Würzburg, 1953, 491-562).
7. *Ep.* 120 (*PL.* 54, 1046) en 453.
8. *Ep.* 102 (*PL.* 54, 983).
9. Caspar, *op. cit.*, I, 527.
10. *Ep.* 11, 4 (Thiel, 255).

nouveau les erreurs pélagiennes qu'un vieillard ignorant vient de propager à nouveau [1]. Mais c'est au cours de sa controverse avec l'Orient que Gélase rappelle le plus souvent les prérogatives romaines [2]. Dans ses instructions à Faustus [3] comme dans ses lettres à l'empereur [4] ou à l'épiscopat oriental [5] il répète sans relâche la même doctrine : c'est à Rome seule de fixer la foi, à elle de juger toutes questions dogmatiques. Le *Tractatus III* [6] condamne les erreurs d'Eutychès et de Nestorius et précise la doctrine romaine sur les deux natures du Christ. Il prescrit aux évêques de garder la foi ainsi définie (ch. 16). L'infaillibilité romaine est fondée sur la parole de Dieu (Matth., XVI, 19) [7].

2° *L'autorité disciplinaire et juridictionnelle.* — La primauté ne se manifeste pas seulement par l'autorité doctrinale de Rome. Le pape, chef de l'Eglise, intervient en toute question de discipline. Il est aussi le juge suprême à qui tout recours peut aboutir en dernière instance, mais qui peut aussi se saisir d'une affaire dont l'importance légitime son intervention. Si théoriquement il faut distinguer les interventions qui ont pour objet de poser des règles disciplinaires de celles qui présentent un caractère contentieux, elles sont en fait souvent trop liées les unes aux autres pour que l'on puisse les étudier séparément.

Ici encore le IVe siècle offre déjà des exemples d'exercice de cette primauté et de sa reconnaissance par l'ensemble de l'Eglise. Mais les cas sont plus rares, les formules moins nettes que lorsqu'au Ve siècle, les papes, d'Innocent à Gélase, donneront une plus claire vision de la primauté, de son fondement dogmatique, de ses conséquences pratiques.

La crise arienne et le concile de Sardique [8]. — Si dans la décade qui suit le concile de Nicée, les controverses théologiques mettent aux prises l'empereur, les évêques, les conciles plus que la papauté, les choses se modifient lorsque Constantin disparaît et que le siège romain est occupé par Jules I (337). Les ariens, qui avaient fait condamner Athanase par le concile de Tyr (335) protestent

1. *Ep.* 6, 2 (THIEL, 326).
2. Il dénonce aux évêques de Dardanie les erreurs doctrinales de l'Orient (*Ep.* 7, 2 ; THIEL, 335).
3. *Ep.* 10, 9, fin 493 (THIEL, 341) ; cf. *ibid.*, ch. 4 (THIEL, 343 = C. 24, qu. 1, c. 3).
4. *Ep.* 12 à Anastase (THIEL, 349).
5. *Ep.* 27, 8 (THIEL, 422).
6. THIEL, 530-557.
7. Cf. *Tract. II*, 10 (THIEL, 529).
8. Sur l'ensemble des événements, G. BARDY, *H.E.*, III, 97 et s.

auprès du pape contre son retour[1]. Jules convoque un concile à Rome (340) pour juger Athanase. Mais cette manifestation d'autorité ne fut pas du goût des orientaux. Ceux-ci contestèrent au pape le droit de connaître d'une affaire qu'ils tenaient pour purement orientale et de réformer une sentence conciliaire[2].

Estimant que « la sollicitude de tous lui appartenait à cause de la dignité de son siège », le pape n'en réunit pas moins le concile de Rome. Athanase y fut reconnu seul titulaire légitime du siège d'Alexandrie. La lettre par laquelle le pape communiquait les décisions du concile aux orientaux ne se contentait pas de marquer son étonnement pour leur attitude (après avoir saisi Rome, ils avaient refusé de venir au concile). Elle affirmait le droit du pape de réformer les décisions conciliaires. C'est de lui qu'émanait la justice : « Ignorez-vous que l'usage est qu'on m'écrive d'abord et qu'ainsi la justice soit rendue d'ici »[3] ?

En réponse à cette prise de position, le concile d'Antioche dans l'été 341 déclarait au contraire que le jugement des conciles provinciaux était sans appel. La primauté de juridiction du pape était repoussée[4].

Cependant l'affaire d'Athanase restait en suspend. Le pape obtint de l'empereur la convocation d'un concile réunissant l'épiscopat des deux parties de l'Empire à Sardique (343). Le concile ne se borna pas (après sécession des évêques orientaux) à juger des personnes et à proposer une formule de foi, que finalement Athanase fit laisser de côté. Il prit parmi ses canons disciplinaires[5] des dispositions qui devaient régir à l'avenir la juridiction sur les évêques et éviter le retour des discussions qui avaient suivi le concile de Tyr[6].

Au-dessus de la compétence du concile provincial, conforme au droit ancien, Ossius fit introduire un recours au pape. Celui-ci

1. Athanase, *Apol. contra arian.*, 19.
2. Socrate, *H.E.*, II, 15 ; Sozomène, *H.E.*, III, 7-8.
3. Athanase, *Apol. contra Arian.*, 21 et s. Sur la portée de cette lettre, P. BATIFFOL, *La paix constantinienne*, 422-431 ; IDEM, *Le siège apostolique*, 411-416 où l'auteur indique la modification que Socrate et Sozomène font subir à la doctrine de Jules I, pour la rendre conforme à celle qui avait cours en Orient à leur époque. Cf. également CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, I, 151-154.
4. A. PIGANIOL, *L'empire chrétien*, 83.
5. Sur les canons de Sardique, *supra* 34, n. 5.
6. C. 3, 4, 7 (latin) et 3, 4, 5 (grec) (BRUNS, I, 90-95 = C. 6, qu. 4, c. 7 et C. 2, qu. 6, c. 16 et 36). Sur ces textes la bibliographie est très abondante. Voir en particulier, HANKIEWICZ, *Die Kanones von Sardika*, *ZSSt., Kan. Abt.*, 1912, 44 et s.) ; E. HECKRODT, *Die Kanones v. Sardika* (Bonn, 1917, 128 p.) ; P. BATIFFOL, *La paix constantinienne*, 443-446, *Cathedra Petri*, 52 ; 227-228 ; CASPAR, *op. cit.*, I, 138. La conciliation des dispositions de ces canons est d'ailleurs difficile.

décidait s'il y avait lieu de reprendre l'affaire. Dans l'affirmative, il en renvoyait l'examen à une assemblée d'évêques voisins auxquels pouvaient s'adjoindre des légats pontificaux [1]. Ossius ne justifiait pas simplement cette disposition par l'exemple de l'appel à Jules I après le concile de Tyr ou par la situation éminente ou centrale de Rome. Il s'agit d'« honorer la mémoire du saint apôtre Pierre ». Ici apparaît déjà le fondement théologique de la primauté.

Semblable procédure risquait cependant de ne pas être très favorable au développement de la juridiction pontificale .Au lieu de statuer au fond, comme il l'avait fait au concile de Rome, le pape était invité à approuver la sentence ou à la casser et à renvoyer à une autre instance conciliaire. Mais si la procédure adoptée ne présentait pas pour le pape un grand avantage, ces canons n'en marquent pas moins la première reconnaissance officielle de la primauté par un concile [2].

Le régime instauré à Sardique resta sans application [3]. La papauté connut dans les années qui suivirent le concile une période difficile, peu propice à l'exercice d'une haute juridiction. Constance fut hostile aux décisions de Sardique [4]. Libère, en conflit avec lui, resta sans grands pouvoirs [5]. Le règne de Julien ne fut pas plus favorable à la papauté. Lorsqu'avec Damase, elle reprend plus d'éclat, les canons de Sardique sont oubliés [6]. Innocent I ne les signale pas, même sous le nom du concile de Nicée avec lequel les canons de Sardique furent longtemps confondus. Lorsque Zosime fera état de ces textes auprès des évêques africains, ce sera dans la version latine, moins favorable cependant à ses droits. C'est donc que l'on ignorait ou que l'on ne comprenait plus le texte grec [7]. En pratique, après comme avant le concile de Sardique, lorsque la papauté exerce sa juridiction,

1. Heckrodt (84) et Caspar (I, 163) voient dans les dispositions de Sardique une mesure dirigée contre les interventions impériales dans les questions de foi. Il n'est pas douteux que la procédure établie par le concile ne fasse échec à ces prétentions. Mais c'est plus largement la primauté du pape qui est reconnue.

2. De Clercq, *Ossius of Cordoba*, 394-397.

3. Phillips (*K.R.*, V, 292 et s.) a rassemblé les cas où il a cru trouver l'application des prescriptions de Sardique. Hinschius (*K.R.*, IV, 778) les discute. Mgr P. Batiffol étudie un autre cas (*Cathedra Petri*, 236-237) sous Sirice, qui n'est pas plus concluant en faveur de l'observation de ces dispositions.

4. Sozomène, *H.E.*, IV, 2 (*PG.* 67, 113).

5. V. cependant le recours de trois évêques à Libère après le concile de Lampsaque et le rétablissement d'Eustathe de Sébaste, qui fut ratifié par le concile de Tyane.

6. V. par exemple son intervention à Beyrouth, à la demande du clergé local (Caspar, *op. cit.*, I, 241-244).

7. Heckrodt, *op. cit.*, 86-87 ; Caspar, *op. cit.*, 163-165.

elle le fait sans se limiter au rôle étroit que lui avait assigné ce concile[1]. Mais l'importance doctrinale du concile de Sardique n'en était pas moins considérable. Il sera par la suite bien souvent allégué[2].

Le rescrit de Gratien de 378. — On a vu les dispositions prises par Gratien à la suite du concile de Rome de 378 dans sa lettre *Ordinariorum*[3]. Elle confère au pape la juridiction sur les évêques (d'Italie et peut-être d'Occident) et autorise les clercs victimes de sentences injustes à s'adresser à lui. Cette *provocatio* n'était pas un véritable appel. Le terme employé par Gratien, qui en droit romain désignait un recours exceptionnel à l'empereur (ou à son préfet du prétoire), maître de la justice et chef suprême, marquait sans doute dans la pensée de l'empereur, la primauté de l'évêque de Rome.

Il est vrai que le rescrit de Gratien n'eut pas beaucoup plus d'effet pratique que les canons de Sardique. Son intérêt est surtout théorique. Cette reconnaissance de la juridiction du pape par l'autorité séculière marque une date dans l'histoire de la primauté.

Affermissement de l'autorité disciplinaire et juridictionnelle de Rome. — Si les premiers textes où s'affirmait la juridiction romaine ne semblent pas avoir reçu d'application pratique bien importante, l'attitude de la papauté dans les vingt dernières années du IVe siècle et au début du Ve, ses interventions plus fréquentes, plus fermes, plus lointaines marquent un progrès que les textes conciliaires ou impériaux n'avaient pu provoquer.

Ces progrès sont dus à la personnalité des pontifes, à la docilité d'empereurs dévots, à l'affermissement de la primauté, à une activité législative accrue. Fixant la foi et la discipline, le pape est habilité à en assurer l'observation.

En 382, les chefs du priscillianisme espagnol vont à Rome demander le jugement du pape[4]. Le mémoire qu'ils adressent à Damase justifie ce recours en disant du pape qu'il est « *senior omnium nostrum* » ou « *quia omnibus senior et primus est* »[5]. Ce sera le pape qui refusera de juger.

1. J. Zeiller, *Origin. chrét. des prov. danubiennes*, 256 ; P. Batiffol, *La paix constantinienne*, 448 ; Idem, *Cathedra Petri*, 228 ; Heiler, *Altkirchliche Autonomie*, 203.
2. Le c. 3 cheminera à travers les collections canoniques jusqu'au Décret, C. 6, qu. 4, c. 7 ; le canon 7 jusqu'à la C. 2, qu. 6, c. 16 et 16.
3. *Supra*, 241, *Avellana*, XIII, § § 10 et 11 (*CSEL*. 35, 1, 57).
4. *Damaso se purgare cupientes* (Sulpice Sévère, *Chron.*, II, 48 ; *CSEL*. I, 101).
5. *Liber ad Damasum* (*CSEL*. 18, 34 et 42).

Dans la clause finale de sa décrétale à Himère, par laquelle il invite l'évêque de Tarragone à diffuser les instructions pontificales, Sirice insiste sur l'obligation pour tout prêtre de connaître et de respecter les décisions du siège romain[1].

Toutefois lorsque les évêques illyriens saisissent le pape de l'affaire de Bonose, condamné par le concile de Capoue (391-392), Sirice se refuse à revenir sur ce qui a été jugé au concile[2]. Attitude réservée qui ne sera plus celle de la papauté un demi-siècle plus tard.

Résistances africaines. — C'était à l'empereur, représenté par son gouverneur, et non au pape que s'étaient adressés les donatistes lors des premières difficultés en avril 313. Et Constantin avait confié l'affaire à un concile de Rome puis au concile d'Arles, non au pape. La tradition n'était donc pas en faveur de la juridiction pontificale.

Les conciles africains de la fin du IVe et du début du Ve siècles, au moment le plus grave du schisme donatiste et de la controverse pélagienne, ne se montreront pas plus favorables à l'appel au pape. Celui de Carthage de 397 n'envisage que le jugement du métropolitain. Il paraît ignorer l'appel au pape.

Si les conciles de Carthage et de Milève demandent au pape en 416 de condamner « la doctrine de Pélage »[3], c'est une condamnation doctrinale de principe qui est demandée, non la juridiction sur les individus. Au contraire le concile de Carthage de 418, confirmant celui de Milève de 416, ne tolère pas que les évêques africains fassent appel à Rome et menacent les contrevenants d'excommunication[4]. Mais ces défenses attestent qu'il y avait eu des recours et que le pape les accueillait[5].

L'affaire du prêtre Apiarius en est l'exemple le plus célèbre[6]. Zosime avait accueilli sa requête, envoyé des légats à Carthage, qui devaient rétablir Apiarius, au besoin condamner son évêque et faire admettre par l'Afrique les appels à Rome. Un dossier, comprenant les « canons de Nicée »[7] était emporté par les légats. Mais l'épiscopat africain resta fidèle à son attitude tradition-

1. *Ep.* 1, ch.15, n. 20 (*PL.* 13, 1146).
2. *Ep.* 9, 1 (*PL.* 13, 1176).
3. Augustin. *Ep.* 177 (*CSEL.* 44, 669).
4. Cf. par exemple le concile de Carthage de 407, dans le *Codex eccl. afr.*, c. 105 ou celui de 418, *ibid.* c. 125 (Bruns, I, 187 et 193).
5. Cf. par exemple les interventions peu cohérentes de Zosime à l'égard de Célestius (*Ep.* 2, *PL.* 20, 649) ; De Plinval, *H.E.*, IV, 107-109.
6. *Supra*, 398.
7. En fait ceux de Sardique, cf. *supra*, 40.

nelle. Les conciles de Carthage de 419 et de 426 réaffirment l'autonomie judiciaire de l'Afrique. L'Eglise d'Afrique faisait ainsi prévaloir la notion de l'unité de l'Eglise, développée autrefois par Cyprien, sur le concept plus romain d'une stricte hiérarchie des instances juridictionnelles. Mais l'invasion vandale allait bientôt détruire ce foyer de résistance à l'exercice de la primauté[1].

L'affaire d'Apiarius ne fut pas la seule à opposer l'Afrique et Rome. Les griefs des chrétiens de Fussala contre leur évêque, reconnus par le concile d'Hippone et portés en appel devant le primat de Numidie, finirent (on sait mal comment) par être soumis au pape. Nouvelle violation des traditions africaines, qui agita l'opinion et dans laquelle Augustin eut à intervenir[2].

Attitude d'Innocent I. — Dans la lettre à Décentius de Gubbio, Innocent I déclarait : « Les églises d'Italie, de Gaule, d'Espagne, de Sicile, d'Afrique ont été fondées par Rome. Elles doivent respecter la tradition de Pierre que Rome représente »[3]. Une telle déclaration (qui donne à la primauté un nouveau titre, tiré d'une histoire fort sujette à caution) marque le changement d'attitude de la papauté dès le début du ve siècle. Si Jules I et plus encore Damase et Sirice avaient affirmé et exercé la juridiction suprême dans l'Eglise, leurs interventions restaient sporadiques et leur doctrine se heurtait à trop de forces contraires. Au ve siècle, la position romaine est beaucoup plus forte.

Dès sa décrétale à Victricius de Rouen[4], tout en affirmant la compétence du concile provincial et en invoquant la tradition et les canons de Nicée (Sardique), Innocent I se reconnaît seul compétent pour les *causae maiores*, expression d'origine biblique (Exode, XVIII, 22), mais dont l'imprécision juridique se révèlera favorable à la papauté. Il réserve en outre les droits du pape en toutes matières[5], formule non moins vague qui permettait de dépasser les solutions admises à Sardique ou dans le rescrit de 378[6].

1. CASPAR (*op. cit.*, 369-372) souligne l'importance de ces textes aux yeux des gallicans et des épiscopaliens.
2. *Ep.* 209 (*CSEL.* 57, 347). Sur cette affaire, F. MARTROYE, *Saint Augustin et la compétence de la juridiction ecclés.*, *Mém. Soc. nat. Antiq. de France*, 70 (1911). L'interprétation de ce texte donnée par P. BATIFFOL (*Le cath. de saint Augustin*, 156 et s.) est contestée par CASPAR (*op. cit.*, I, 368-269), pour qui Augustin, sans mettre en doute la légitimité de l'intervention pontificale, demande la révision de la sentence romaine.
3. *Ep.* 25, 2 (*PL.* 20, 532).
4. *Ep.* 2, ch. 3, n. 5 (*PL.* 20, 472), en 404.
5. *Sine praeiudicio tamen romanae ecclesiae.*
6. CASPAR, *op. cit.*, I, 306-308 et 602-603.

L'année suivante, écrivant à Exupère de Toulouse, il n'envisage pas seulement le recours juridictionnel au Saint-Siège. Toute affaire douteuse doit être soumise à l'évêque de Rome, par cette procédure de *relatio*, qui peut aboutir à une décision contentieuse, mais qui, dans son principe, n'est qu'un recours administratif [1].

Cet arbitrage universel du pape est le gage de l'unité de l'Eglise chrétienne. A Rome de juger, et de résoudre toutes les difficultés graves. Aux églises de respecter les institutions ecclésiastiques telles qu'elles ont été transmises depuis les apôtres et pour cela de suivre les instructions romaines. « Qui ne sait que tous doivent observer ce qui a été transmis à l'église romaine par Pierre, le prince des apôtres, et ce qui a été observé jusqu'ici, et qu'il ne faut rien introduire qui tienne son autorité d'ailleurs » [2].

Les grandes décrétales d'Innocent I ne marquent pas seulement la position doctrinale du pontife. Elles le montrent réglant effectivement d'importantes questions disciplinaires et assurant ainsi au profit de Rome cette unité chrétienne qu'il souhaitait.

A plusieurs reprises, Innocent fut appelé à intervenir dans des conflits intéressant les diverses régions d'Occident [3]. La déposition de saint Jean Chrysostome lui offrit l'occasion d'agir en Orient. Le patriarche, les évêques de son parti, le clergé de Constantinople l'avertirent. Mais tout en affirmant sa communion avec Jean, le pape se borna à demander la réunion d'un concile. Vis-à-vis de l'Orient, la juridiction romaine se montrait moins ferme [4]. Elle se heurtait parfois aux résistances de l'épiscopat [5].

Les successeurs d'Innocent I. — Les progrès réalisés par Innocent I dans l'affirmation et l'exercice de la primauté ne seront pas perdus sous ses successeurs. On a vu comment Zosime avait maintenu les principes, encore que ses maladresses l'aient contraint parfois à se déjuger [6]. Boniface écrit aux évêques

1. *Ep.* 6, 1 (*PL.* 20, 495).
2. *Ep.* 25 à Décentius de Gubbio, 1-2 (*PL.* 20, 551 = D. 11, c. 11). Cette volonté d'unifier la discipline autour de Rome marque une tendance nouvelle par rapport à la position de Cyprien ou même de l'Ambrosiaster et de saint Augustin (CASPAR, *op. cit.*, I, 302-303).
3. G. BARDY, *H.E.*, IV, 243-248 ; cf. par exemple, *Ep.* 20, ch. 7, n. 14 et 28 (*PL.* 20, 535 et 537 ; cf. C. 35, qu. 9, c. 5 et 8) ou *Ep.* 17, ch. 7, n. 14 (*PL.* 20, 535).
4. GASPAR, *op. cit.*, I, 316-317 ; BARDY, *H.E.*, IV, 245-246 et la bibliographie indiquée, *ibid.*
5. Innocent I, *Ep.* 17, ch. 7, n. 1, 4 (*PL.* 20, 535).
6. *Supra*, 432, n. 5.

de Thessalie que celui qui estime avoir été traité injustement doit transmettre sa plainte au siège apostolique[1]. Le jugement du pape ne peut d'ailleurs être remis en question[2]. Sixte III précise que les questions que son vicaire de Thessalonique ne peut régler en dernier ressort doivent aller à Rome[3]. L'Orient lui-même n'échappe pas à la juridiction pontificale. Si le pape se refuse à revenir sur l'acquittement prononcé par l'évêque de Constantinople Proclus, au profit de l'évêque de Smyrne, ce n'est pas qu'il se tienne pour incompétent. Mais sa décision fut de confirmer : *decrevimus judicium custodiri*[4].

Le recours au pape sous Léon. — Etablissant plus fermement que ses prédécesseurs la primauté sur Pierre, saint Léon justifie son autorité juridictionnelle par le pouvoir des clefs. La papauté s'identifie à Pierre à qui fut donné le pouvoir de lier[5]. A cet argument majeur, qui fonde la juridiction pontificale en droit divin, s'ajoute le rappel des décrets de Nicée[6].

Sans doute Léon ne réclame-t-il pas la connaissance de toute l'affaire. L'instance normale reste celle de l'évêque et, au-dessus de lui, celle du métropolitain[7]. Le pape ne doit intervenir qu'ultérieurement s'il en est besoin ou dans les cas les plus graves.

Les interventions disciplinaires ou juridictionnelles de Léon sont multiples. Elles concernent toutes les régions. L'évêque de Besançon, Chelidonius, déposé par Hilaire d'Arles porte son appel à Rome. Le pape reconnaît son bon droit et la lettre aux évêques de Viennoise, qui fait connaître cette affaire, déclare que la papauté a été saisie « d'innombrables *relationes* » épiscopales et que la coutume ancienne justifie ces appels[8].

En Afrique, l'appel au pape semble moins mal supporté que vingt ans plus tôt. Devant l'invasion vandale, les liens avec Rome se sont faits plus étroits. L'évêque Lupicinus, déposé et excommunié par ses confrères africains, a fait appel au pape. On lui a cependant donné un successeur. Léon, rappelant que

1. *Ep.* 14, 1 (*PL.* 20, 778).
2. *Ep.* 13, 2 (*PL.* 20, 776).
3. *Ep.* 10, 3 (*PL.* 50, 618).
4. *Ep.* 9, 3 (*PL.* 50, 613). Cf. P. Batiffol, *Le siège apostolique*, 406-409.
5. *Ep.* 10, 2 (*PL.* 54, 630) ; *Sermo* III (*PL.* 54, 114 ; cf. C. 24, qu. 1, c. 5).
6. *Ep.* 43 (*PL.* 54, 821). La confusion des canons de Nicée et de Sardique persiste encore à cette date, alors que le débat sur ces canons suscité par l'affaire d'Apiarius aurait dû donner l'occasion de dénoncer la méprise.
7. *Ep.* 108 (*PL.* 54, 1011).
8. *Ep.* 10, 2 (*PL.* 54, 630). Cf. P. Batiffol, *Le siège apostolique*, 452-454 et E. Griffe, *La Gaule chrétienne*, II, 161-170.

l'appel est suspensif, tient cette désignation pour irrégulière [1]. Mais, soucieux de ne pas froisser les susceptibilités africaines, le pape ne statue pas lui-même sur l'appel. Il renvoie l'affaire à l'épiscopat africain, demandant seulement qu'on lui communique le dossier pour qu'il confirme de son autorité ce qui aura été raisonnablement décidé.

Mais ce fut surtout à la suite du « brigandage d'Ephèse » (449) que l'appel au pape fut mis en œuvre même par l'épiscopat oriental [2]. L'appel de Flavien, l'évêque de Constantinople, mort sur le chemin de l'exil, fut porté par le diacre Hilarus, l'un des légats du pape à Ephèse [3]. Eusèbe de Dorylée put fuir à Rome et saisir le pape [4]. Quant à Théodoret de Cyr il adressa au pape une lettre aujourd'hui conservée parmi celles de Léon [5]. Cette lettre développait la doctrine de l'autorité doctrinale de Rome. Les trois victimes ne songèrent qu'à l'appel à Rome, alors que ceux qui auparavant avaient protesté contre des décisions de conciles orientaux (Basile ou Chrysostome, par exemple) s'étaient adressés, en même temps qu'à Rome, à d'autres sièges éminents. Mais il n'est pas certain que les évêques condamnés aient fait appel au jugement du pape. Ce qu'ils souhaitaient c'était la réunion d'un concile de l'Orient et de l'Occident qui statuerait sur leur cas. A ce point de vue, ils restent fidèles à la tradition orientale. Qu'ils s'adressent au pape pour obtenir réparation n'en est pas moins significatif.

Léon ne semble pas avoir tenté de régler l'affaire lui-même, ni même de la confier à un concile romain, comme l'avait fait, sans grand succès, Jules I pour Athanase. Il propose la réunion d'un concile œcuménique, où seraient représentés l'Orient et l'Occident [6].

En Orient l'autorité effective de la papauté ne peut guère se faire sentir. Sans doute l'évêque de Constantinople, Anatole, admet-il la *relatio* au pape [7]. Mais l'indépendance à l'égard de Rome, la docilité à l'égard de l'empereur tendent à devenir la tradition orientale. Sous Léon et ses successeurs, les refus de

1. *Ep.* 12, 12 (*PL.* 54, 645) du 10 août 446 aux évêques de Maurétanie césarienne.
2. M. Jugie, *Interventions de saint Léon le Grand dans les affaires intérieures des églises orientales* (*Miscellanea Paschini*, I, Rome, 1948, 77-94).
3. Mirbt, *Quellen*, I (4e éd.), 77.
4. Appel publié *ibid.*
5. *Ep.* 52 (*PL.* 54, 848), sur ces appels, P. Batiffol, *Le siège apostolique*, 514-519 et, dans un sens différent, Caspar, *op. cit.*, 489-492 et 615-616.
6. *Ep.* 43 et 44 (*PL.* 54, 821 et s.).
7. Voir sa lettre dans les *Ep. Leon.* 101 (*PL.* 54, 975) : « *quoniam oportebat omnia necessaria ad notionem tuae sanctitatis referri quae consecuta sunt* ».

reconnaître la juridiction pontificale[1] préparent le schisme que provoquera en 482 l'Henoticon de Zénon.

De Léon à Gélase (461-496). — Les successeurs immédiats de Léon ne se montrent pas moins fermes que lui dans leurs affirmations de la juridiction pontificale. S'ils n'ajoutent pas de nouveaux arguments à ceux avancés par Innocent et Léon et s'ils ne sont pas plus heureux qu'eux à l'égard de l'Orient, ils ne sacrifient rien des résultats acquis. La lettre des évêques de Tarraconaise à Hilaire, le consultant sur des ordinations épiscopales irrégulières et sur la désignation par un évêque de son successeur, atteste la reconnaissance de la juridiction pontificale en Occident[2].

Simplice rappelle à l'empereur que le Seigneur s'est porté garant du respect « même au ciel » de ce que le pape aurait lié sur terre[3], et, déjà engagé dans le schisme acacien, Félix III écrit à Zénon, à propos de Pierre Monge, que le pape, qui a lié, est seul à pouvoir absoudre[4].

Le conflit avec l'Orient permet à Gélase d'affirmer avec fermeté et précision la primauté de juridiction du Saint-Siège. Celle-ci est évidente pour « ce qui concerne la religion »[5]. La formule écarte toute compétence séculière. Mais elle réserve aussi au pape une autorité supérieure à toute autre instance ecclésiastique. Lui seul peut donner autorité à une sentence conciliaire[6]. Il peut condamner ou absoudre sans recourir au concile[7]. Les sentences des autres grands sièges n'ont autorité que ratifiées par Rome[8]. Et si le pape peut juger toute l'Eglise personne ne peut faire appel de sa sentence[9]. La juridiction pontificale est dans l'Eglise la seule instance souveraine : « Ce que le Saint-Siège a jugé, toute l'Eglise l'accepte »[10].

Cette juridiction ne porte pas seulement sur la détermination de la foi. Elle s'étend aux individus et permet la condamnation

1. Hinschius, *KR.*, IV, 784-787.
2. *Ep.* 13 et 14 dans les lettres d'Hilaire (Thiel, 155-158).
3. *Ep.* 3, ch. 5 (Thiel, 182).
4. *Ep.* 15, ch. 3 (Thiel, 182).
5. *Ep.* 10, 9 (Thiel, 347).
6. *Ep.* 1, 1 (Thiel, 288).
7. *Ibid.*, cf. *Ep.* 26, 5 (Thiel, 399-400 et 416-417). Cette lettre 26 est reproduite dans la collection *Avellana*, 95 (*CSEL.* 35, 1, 369 et s.).
8. *Tract.* II, 8 (Thiel, 528), *Ep.* 26, 3 (Thiel, 395 et 415).
9. *Ep.* 10, 5 (Thiel, 344 = D. 22, c. 5 et C. 9, qu. 3, c. 16); *Ep.* 26, 5 (Thiel, 399 = C. 9, qu. 3, c. 17 et 18).
10. *Ep.* 26, 5.

personnelle des hérétiques. Elle dépasse enfin le cadre de « la religion », si l'on entend par là les seules questions dogmatiques. Le pape est aussi juge suprême de la discipline [1].

III. — **Rayonnement de la papauté.**

1° *Rome.* — Evêque à Rome, le pape y exerce les fonctions de tout pasteur sur son territoire. Celui-ci est restreint, mais sa population nombreuse, son clergé important, son temporel considérable. Comme évêque, le pape a déjà une charge plus lourde que ses confrères dans l'épiscopat.

2° *L'Italie.* — Mais il a en plus un rôle en Italie, auquel faisait déjà allusion le concile de Nicée [2]. On peut à cet égard le considérer comme un métropolitain. De quel territoire ?

Glosant le texte de Nicée, Rufin, vers 400, parle des « églises suburbicaires » [3]. Il faut entendre par là non pas celles des cent mille autour de Rome, qui correspondent à la compétence territoriale du préfet de la ville (comme le croyait Godefroy), mais le territoire plus lointain soumis au *vicarius urbis* (en ce sens, Sirmond) [4], c'est-à-dire les dix provinces de la région « suburbicaire » [5].

Peut-être l'autorité du pape en tant que métropolitain s'était-elle étendue à toute l'Italie, même à la Cisalpine, au début du IVe siècle. L'importance de Milan, à l'époque d'Ambroise, plus tard celle d'Aquilée et de Ravenne lui retireront la juridiction métropolitaine sur ces territoires [6]. Aux circonscriptions du vicaire de la ville et du vicaire d'Italie qui résident respectivement à Rome et à Milan, correspondent les circonscriptions ecclésiastiques des évêques de Rome et de Milan.

Dans l'Italie suburbicaire, le pape exerce les attributions d'un métropolitain. Il confirme les élections épiscopales et souvent les dirige. Il sacre l'élu, réunit les évêques en concile à Rome en principe lors de leur voyage annuel *ad limina* pour

1. Frag. 8 (THIEL, 487-488 = C. 7, qu. 2, c. 2).
2. C. 6 (BRUNS, I, 15).
3. *H.E.*, X, 6 (Éd. Schwartz-Mommsen, p. 967). Cette glose est antérieure à Rufin (P. BATIFFOL, *Le siège apost.*, 152-153).
4. Cf. dans HINSCHIUS, *K.R.*, I, 555-559, l'exposé et la discussion des divers systèmes.
5. Tuscie-Ombrie, Campanie, Lucanie-Bruttium, Apulie-Calabre, Samnium, Picenum, Valérie et les trois îles, Sicile, Sardaigne et Corse.
6. *Supra*, 384-385.

l'anniversaire de l'élection pontificale [1]. Il contrôle la discipline [2], juge et dépose les évêques.

Mais ces prérogatives dépassent celles d'un métropolitain en ce que l'autorité du pape déborde le cadre d'une seule province [3]. A cet égard, sa situation rappelle celle des titulaires des grands sièges orientaux, Alexandrie ou Antioche, dont il est rapproché par le c. 6 du concile de Nicée. C'est ce qui explique que l'on ait parfois qualifié cette autorité de patriarcale.

Les provinces d'Italie suburbicaire n'ont d'ailleurs aucune organisation autonome, ni métropolitain, ni synode. La proximité de Rome et le prestige de son évêque, les facilités de relations, l'analogie peut-être de l'organisation administrative du *vicarius urbis* expliquent cet effacement du cadre provincial. Et puisqu'il n'y a pas de métropolitain provincial en Italie, on peut qualifier le pape de métropolitain de la suburbicaire.

L'action italienne de la papauté s'étend parfois au delà de ces limites. Aquilée et Ravenne jouissent au ve siècle d'une prééminence qui les assimile au moins à des métropoles [4]. Cependant saint Léon intervient auprès du prélat d'Aquilée pour qu'il prescrive à ses évêques de rechercher les disciples de Pélage ou pour lui indiquer l'attitude à observer à l'égard des femmes de prisonniers des Huns, qui se sont remariées, des chrétiens qui en captivité ont mangé des viandes immolées aux idoles ou qui ont été rebaptisés par des hérétiques [5]. Il écrit également au métropolitain de Ravenne pour qu'il communique à son épiscopat la doctrine romaine en matière baptismale [6].

Dans ces deux cas le pape ne correspond pas directement avec les évêques, mais leur fait transmettre ses instructions par les métropolitains. Il respecte donc les instances intermédiaires, mais se tient pour supérieur à elles. Cette attitude est admise par les métropolitains. Celui de Ravenne déclare « ne pouvoir connaître des causes de foi en dehors du consentement de l'évêque de la ville de Rome » [7].

1. Cf. pour l'époque de Damase, *Avellana*, I, 13-14 (*CSEL*. 35, 1, 4) ; Sixte III en 433 (JAFFÉ, 391) ; Paulin de Nole, *Ep*. 20, 2. Le *Liber Diurnus* (III, 41) donne pour une époque ultérieure les formules d'*Invitatoria ad episcopum in natali papae*.
2. Synodale du concile de Sardique à Jules I (MANSI, III 41) ; Innocent I, *Ep*. 25 ;37 ; 39 (*PL*. 20, 551 ; 603 ; 606) ; Léon, *Ep*. 4, du 10 octobre 443 aux évêques de Campanie, Picenum, Toscane et *Ep*. 168, du 6 mars 459 aux évêques de Campanie, Samnium, Picenum (*PL*. 54, 610 et 1209) ; *Ep*. 16 de 447 aux évêques de Sicile, ch. 1 (*PL*. 54, 695). Sur ces textes, BATIFFOL, *Le siège apost.*, 437-440.
3. De même que celle de Milan dans l'Italie du Nord.
4. *Supra*, 385-386.
5. *PL*. 54, 1135.
6. *PL*. 54, 1191 ; cf. P. BATIFFOL, *Le siège apost.*, 442-448.
7. Dans les *Ep. Leon.*, 25, 2 (*PL*. 54, 743).

3° *L'Occident.* — Cette attitude à l'égard de l'Italie, annonce celle de la papauté envers l'Occident tout entier[1].

Jamais l'évêque de Rome n'a douté de son droit d'intervenir dans les affaires des églises d'Occident. Mais au IVe siècle, sauf peut-être à l'époque de Jules I[2], il lui manque l'autorité ou les moyens matériels nécessaires à sa mise en œuvre. Ce n'est qu'à partir du moment où la primauté s'affirme et trouve les hommes capables de la faire respecter, à la fin du IVe siècle, que l'autorité romaine se fait sentir plus régulièrement au delà des frontières italiennes[3].

Les grandes décrétales de Sirice et d'Innocent I règlent la discipline en Afrique, en Gaule, en Espagne, en Illyrie. Bretagne et Irlande n'échappent pas à l'action de Rome, qui y envoie ses missionnaires. De toutes parts des appels sont portés à Rome. Les évêques admettent cette primauté de la chaire de saint Pierre. Ils reçoivent de Rome chaque année la notification de la date de Pâques, signe de l'unité disciplinaire. La papauté constitue le centre où se retrouvent tous les évêques. En communion avec elle, ils le sont nécessairement entre eux.

Cette unité de l'Occident autour de Rome trouve à la fin du IVe siècle un nouvel argument d'ordre historique. La papauté affirme avoir fondé toutes les églises d'Occident. Seul Pierre ou ses successeurs y ont porté l'Evangile. On ne saurait citer un autre apôtre qui y ait enseigné[4]. La prétention était abusive. Elle ne fut cependant pas mise en doute. Un lien de filiation et non plus seulement d'autorité rattachait tout l'Occident à Rome.

Malgré les progrès de la primauté, les événements politiques réduisent à la fin du Ve siècle le champ de l'activité romaine. Les invasions morcellent l'Empire, désorganisent les cadres séculiers et religieux, gênent les communications. La papauté est ramenée à ses frontières italiennes. Il n'est à cet égard que de comparer la variété des destinataires des lettres d'Innocent

1. Cf. par exemple, les déclarations d'Optat de Milève, *De schismate donatist.*, II, 3 ; 13 (*CSEL.* 26, 37 et 48). P. Batiffol, *Cathedra Petri*, p. 47 et s. : « Les trois zones de la *potestas papae* », texte d'une conférence faite à Strasbourg en 1922.

2. Cf. sa lettre aux évêques eusébiens (Athanase, *Apol. contra Arianos*, c. 21, *PG.* 25, 282) où il déclare avoir agi au nom de tous les évêques d'Italie et des évêques de cette région (sans doute l'Occident).

3. Sur les relations de l'Eglise de Gaule avec Rome, cf. E. Griffe, *La Gaule chrétienne*, II (1957), 135-170, qui relève 34 lettres pontificales adressées à des évêques gaulois de 404 à 464-465 (135, n. 1). Par contre on ne conserve que 4 lettres d'évêques gaulois au pape et toutes émanent des régions du Sud-Est (*ibid.*, 136, n. 2).

4. Innocent à Décentius de Gubbio, *Ep.* 25, 2 (*PL.* 20, 552) ; cf. *supra*, 440.

ou de Léon le Grand avec la prédominance des Italiens dans la correspondance de Félix III ou de Gélase. A part l'échange de lettres avec l'Orient, où les invectives préludent à la rupture, la papauté n'écrit presque plus qu'aux diocèses suburbicaires. C'est l'annonce du relatif isolement des églises « nationales » au VIe siècle.

4o *L'Orient.* — C'est en Orient que l'action romaine fut la plus difficile. La position pontificale est ferme. Mais les profondes différences de mentalité entre l'Orient et l'Occident, l'incompréhension réciproque trop fréquente, due à l'ignorance du grec en Occident et du latin en Orient, les traditions autoritaires des empereurs ariens d'Orient, l'autonomie des sièges orientaux, les prétentions de Constantinople provoquent des tensions, des conflits qui aboutiront au schisme acacien.

L'affaire d'Athanase avait déjà marqué les attitudes adverses [1]. Aux affirmations du pape en faveur de son droit de réformer les sentences conciliaires, répond le manifeste des évêques orientaux qui refusent de siéger au concile de Sardique et dénoncent Jules I comme un tyran.

Si l'influence de Rome est réduite en Orient sous le pontificat de Libère (351-366), elle n'est pas nulle. Des évêques nicéens d'Orient portent au pape leurs recours. Et la sentence romaine est acceptée [2].

Les difficultés que connut l'Eglise d'Orient sous Valens, l'appui donné par l'empereur aux ariens, la division provoquée par le schisme d'Antioche incitent certains orientaux à s'adresser à Rome pour rétablir la paix. Telle fut l'attitude de Basile. Des lettres furent échangées. Les essais de contact se multiplièrent sans grand succès [3]. On a reproché à Damase une attitude trop autoritaire [4]. La vérité est que ces heurts successifs et les déceptions rendaient l'entente de plus en plus difficile. Mais les ponts n'étaient pas rompus. L'adhésion de 153 évêques au concile d'Antioche (379) à la formule de foi romaine [5], les recours d'Eustathe de Sébaste (366), de Pierre d'Alexandrie (372-378), de Flavien d'Antioche (382-383), de Badagios de Bostra en seraient des preuves [6].

1. *Supra*, 436.
2. P. Batiffol, *Le siège apostolique*, 9-12.
3. Caspar, *op. cit.*, I, 220-232.
4. *Ibid.*, 226-227.
5. Hefele-Leclercq, I, 2, 985.
6. Sur les recours de l'Orient à Rome, P. Batiffol, *Cathedra Petri*, 215-248.

Le concile de Constantinople de 381 marque à nouveau la volonté de l'épiscopat oriental d'affirmer son indépendance. Il organise une sorte de fédération d'églises, par province d'abord, puis par groupement de provinces, calquée sur les diocèses impériaux. Mais il manque à cette fédération un centre unificateur. Sera-ce l'empereur, Rome, réduite à une primauté d'honneur (c. 3), Constantinople ? Celle-ci n'obtenait, elle aussi, qu'une primauté d'honneur. Mais bientôt ses prétentions se feront plus pressantes. C'est Théodose plus que l'épiscopat qui a le souci du lien avec Rome. Déjà l'édit de Thessalonique se référait à la foi de l'évêque de Rome. A la suite du concile, c'est Théodose qui fait envoyer une ambassade au pape, non pour faire confirmer les décisions conciliaires mais pour faire notifier l'élection du nouvel évêque de Constantinople, Nectaire,et la faire confirmer par le pape.

Par la suite le nouvel élu respectera l'usage d'annoncer son élection à l'évêque de Rome pour obtenir sa communion. Ainsi se conciliaient l'autonomie canonique de l'Orient et la communion de foi avec Rome[1].

Dans les dernières années du IVe siècle les relations de Rome avec l'Orient (sauf avec Alexandrie)[2] sont rares. La papauté semble se résigner à la dualité conciliaire pour les deux régions de l'Empire. L'Orient refuse tout concile commun. Il s'administre, juge lui-même, sans en référer à Rome. Parfois un évêque déposé saisit le siège romain, alors que Julien d'Eclane sera le seul évêque occidental déposé par le pape qui se soit tourné vers Constantinople. Déposé par le concile du Chêne, Chrysostome saisit en 404, Aquilée, Milan, Rome. Celle-ci seule répondra.

Innocent I, qui donne un indéniable rayonnement à la papauté en Occident, cherche à étendre son action sur l'Orient. Il sera le premier à avoir un représentant à Constantinople[3]. L'évêque de Jérusalem s'attirera les réprimandes du pape pour avoir toléré les violences des moines[4]. Innocent I se reconnaît compétent pour juger de plaintes contre l'évêque de Jérusalem[5].

1. *Ibid.*, 72-75.
2. L'évêque d'Alexandrie notifie son élection à Rome. Mais le pape n'intervient guère dans le gouvernement de l'Eglise d'Egypte. Les difficultés égyptiennes sont jugées à Alexandrie, sans appel à Rome (P. Batiffol, *Le siège apostolique*, 268 et 334).
3. L'institution sera reprise par Léon avec Julien de Cos (*Ep.* 111 et 113 ; *PL.* 54, 1019 et 1024). C'est le début de l'apocrysiaire.
4. *Inter epist. Hieronym.* 137 (*CSEL.* 56, 264).
5. *Ibid., Ep.* 136 (*CSEL.* 56, 264).

En Syrie, la lettre à l'évêque d'Antioche[1] marque également une volonté d'intervention qui ne connaîtra qu'un demi succès.

Jusqu'au milieu du ve siècle, les controverses doctrinales offrent aux clercs orientaux l'occasion de recours à Rome[2]. Mais de plus en plus, surtout à Constantinople, la primauté romaine est méconnue. L'attitude d'Eutychès est à cet égard symptomatique. En même temps qu'il saisit le pape, il s'adresse à l'évêque de Ravenne, Pierre Chrysologue. Voyant dans ce dernier l'évêque de la résidence impériale, il est porté à lui reconnaître une place analogue à celle de l'évêque de Constantinople. La réponse de Pierre Chrysologue lui montrant son erreur souligne la différence d'attitudes entre l'Orient et l'Occident. En invitant Eutychès à se soumettre aux décisions romaines, l'évêque de Ravenne lui rappelle que Pierre, qui « *in propria sede et vivit et praesidet, praestat quaerentibus fidei veritatem* »[3]. C'est la reprise de la doctrine léonienne de l'identification de la papauté à saint Pierre.

Ces idées n'étaient pas inconnues de l'Orient. Le concile de Chalcédoine (451) marque dans quelle mesure il entendait les accepter. L'autorité doctrinale de la papauté est reconnue. La doctrine proposée par Rome fut reçue sans discussion et les Pères l'acclamèrent par une formule qui reprenait la conception de la primauté développée par Léon : « Pierre a parlé par Léon »[4]. Mais l'autorité disciplinaire de Rome, malgré les interventions des légats, ne fut pas admise. Les protestations du pape resteront sans effet[5].

Rome interviendra cependant encore par la suite pour les affaires d'Egypte[6] ou d'Antioche[7]. A Constantinople, ce sera bientôt la rupture du schisme acacien. En Dalmatie même, les interventions de Gélase auprès de l'évêque de Salone pour l'inviter à lutter contre l'hérésie pélagienne soulèveront des difficultés. L'évêque s'étonnera de ces directives et Gélase lui répondra que le Saint-Siège a la sollicitude de toutes les églises

1. *Ep.* 24 (*PL.* 20, 547). Caspar (*op. cit.*, I, 322-323), considère cette lettre comme « une pièce maîtresse de la politique » d'Innocent I.
2. Cyrille d'Alexandrie à Célestin à propos de Nestorius (430). Eutherios de Tyanes et Helladios de Tarse en 433 à Sixte III ; deux prêtres de Constantinople en 451, etc. (P. Batiffol, *Cathedra Petri*, 238 et s.). Cf. également la lettre de Léon à Dioscore d'Alexandrie, *Ep.* 9, en 445 (*PL.* 54, 624 ; cf. C. 24, qu. 1, c. 16).
3. *Ep.* 25, 2 (*PL.* 54, 743).
4. Mansi, VI, 972 B.
5. *Supra*, 395.
6. *Ep.* 129 ; 156 (*PL.* 54, 1075 et 1125 ; cf. C. 1, qu. 1, c. 69).
7. *Ep.* 119 (*PL.* 54, 1040).

de la Chrétienté. Il y aura une certaine tension, qui cependant ne sera « ni grave, ni durable »[1].

§ 3. — *Les conciles*

L'importance des conciles apparaît tout au long de cette étude. Retracer leur histoire ou leur rôle serait faire l'histoire de l'Eglise pendant ces deux siècles[2]. Tel n'est pas notre propos. En tenant compte des exemples qu'offre la vie conciliaire plus encore que de dispositions législatives trop peu nombreuses, on tentera de décrire l'institution conciliaire. On précisera ensuite ses relations avec les deux autorités suprêmes qui interviennent également dans la vie de l'Eglise, l'empereur et le pape.

I. — **Organisation conciliaire.**

Le concile existait déjà avant notre période. Le mot de *concilium* est employé par Tertullien[3]. Saint Cyprien, fait connaître les conciles africains du milieu du IIIe siècle.

On a souvent insisté sur les analogies de l'institution avec le sénat romain[4] ou, plus modestement, avec les curies municipales[5]. Certaines ressemblances sont indéniables, en particulier le déroulement des séances, le vote par acclamation, le rôle souvent déterminant du président de l'assemblée[6].

Mais des emprunts précis et certains sont difficiles à déceler. Le parallélisme général des institutions séculières et religieuses n'a rien de surprenant. Il est même possible que pour certains

1. J. ZEILLER, *Orig. chrét. dans la province de Dalmatie*, 138.

2. P. B. KURTSCHEID, *Hist. iuris canonici, Hist. Instit.* (Romae, 1941), 144-154 ; W. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, I (Wien, 1953), 134-140 ; Ed. SCHWARTZ, *Die Konzilien des 4. u. 5. Jahrhunderts, Hist. Zeitschrift*, 104 (1910), 1 et s ; IDEM, *Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian, ZSSt., Kan. Abt.*, 1921, 208 et s. Un tableau commode et une importante bibliographie sont donnés dans les *Tables du Dict. Théol. cath.*, fasc. III, col. 655-750 (1954), V° *Concile*.

3. *De jejun.*, 12.

4. TAMASSIA, *Senato romano e concilii romani, Rend. Ac. Lincei*, 1887, III, fasc. 8 H. GELZER, *Die Konzilien als Reichsparlamente* (*Ausgewählte kleine Schriften*, 1907, Leipzig, 142-166) ; P. BATIFFOL, *La paix constantinienne*, 324 ; F. DVORNIK, *Emperors, papes a. Councils* (*Dumbarton Oaks Papers*, VI, 1951, 3-23).

5. Ou avec les réunions de prêtres du culte impérial (A. PIGANIOL, *L'Empire chrétien*, 367).

6. Cf. par exemple le concile de Rome tenu sous Hilaire (BRUNS, II, 282 et s.). Les acclamations répétées, dont le procès-verbal indique le nombre, rappellent celles qui accompagnèrent la promulgation du Code Théodosien à Rome dans la séance du Sénat de 438 (CTh., éd. Mommsen, I, 2, p. 2 et 3).

détails, on ait pris modèle sur les assemblées de Rome ou des provinces. Mais l'institution conciliaire est bien antérieure à la paix de l'Eglise. Il semble peu probable que les chrétiens aient cherché consciemment une inspiration chez leurs persécuteurs. L'idée de réunion des membres de la hiérarchie pour discuter en commun de problèmes importants était assez naturelle pour qu'il ne soit pas besoin de chercher l'origine des conciles dans les assemblées politiques ou religieuses de l'empire païen.

Diversité des conciles. — La nouveauté de notre période est dans la variété des instances conciliaires. Aucune classification systématique n'en est alors tentée et le vocabulaire lui-même reste imprécis [1].

Les *conciles œcuméniques* sont une innovation du IVe siècle [2]. Ils n'étaient possibles qu'à partir du moment où la paix accordée à l'Eglise, les facilités offertes à ses ministres pour leurs déplacements permirent de vastes réunions au grand jour. Ces conciles restent exceptionnels. Tous se tinrent en Orient (Nicée, Constantinople [3], Ephèse, Chalcédoine) et réunirent surtout des évêques orientaux [4]. Tous les évêques ne pouvaient pas y participer. Aussi est-ce pour eux que se pose avec le plus d'acuité le problème de leur autorité [5].

D'autres conciles sont propres à une *pars imperii*, mais paraissent vouloir représenter cette *pars* toute entière. Dans certains cas, ils sont concommittants dans les deux parties de l'Empire. Cette symétrie marque l'identité des préoccupations et la volonté d'affirmer l'autonomie disciplinaire [6].

Plus limités d'autres conciles s'étendent cependant à de vastes régions. En Orient, ils correspondent parfois aux grandes circonscriptions qui deviendront les patriarcats (Alexandrie,

1. *Concilia plenaria* désigne chez Augustin celui de l'Afrique (*Ep.* 215, 2 ; *CSEL.* 57, 389) ou même *ex universo orbe christiano* (*de bapt. contra Donat.*, 2, 3, 4 ; 4, 6, 8 ; *CSEL.* 51, 178 et 231). Ailleurs le terme est appliqué à un concile provincial (*Codex eccl. afr.*, c. 94 et 98, Bruns, 1, 183 et 185).

2. Hinschius, *K.R.*, III, 333-349.

3. Ce concile de Constantinople avait commencé par être une réunion du seul épiscopat oriental.

4. A Nicée, outre les deux prêtres envoyés par le pape et Ossius, il n'y avait que quatre évêques d'Occident.

5. *Supra*, 215 et s.

6. L'exemple le plus typique est celui des conciles de Rimini et de Séleucie, tous deux réunis par Constance en 359. Ils parvinrent difficilement à une formule de foi commune. Le concile d'Arles de 314 réunissait déjà des évêques des diverses régions d'Occident : 12 Gaulois, 6 Espagnols, 3 Bretons, 9 Africains, des Italiens et un Dalmate.

Antioche). Mais ils restent exceptionnels, peut-être parce que ces vastes territoires étaient trop divisés géographiquement et doctrinalement pour qu'un concile puisse y traduire un sentiment commun.

En Occident, on trouve des conciles du même genre. Ils n'ont en général aucune régularité. Ils sont provoqués par la nécessité de trouver en commun la solution de problèmes difficiles. Tel fut au début du IVe siècle, le concile d'Elvire pour l'Espagne.

L'Afrique présente une situation privilégiée, avec la grande série des conciles de Carthage depuis le milieu du IVe siècle jusqu'à l'invasion vandale. Sans être rigoureuse, leur périodicité est assez régulière ; aux moments les plus graves de la crise donatiste, parfois tous les ans ou même deux fois par an. L'évêque de Carthage préside ces réunions et y joue souvent un rôle de premier plan [1].

Aucun siège gaulois ne jouissant du prestige de Carthage, l'Eglise de Gaule n'était pas centralisée. La pratique des conciles interprovinciaux y apparaît néanmoins à la fin du IVe siècle [2]. Les invasions morcelleront politiquement le pays et la désorganisation qui les accompagne s'oppose à la tenue de réunions nombreuses et fréquentes. Toutefois au milieu du Ve siècle, les conciles de Riez (439), Orange (441) et Vaison (442), dans le Sud, et dix ans plus tard, ceux d'Angers (453), Tours (461) [3] et Vannes (465) prennent des dispositions disciplinaires importantes [4], parfois reproduites d'un concile à l'autre. Ces assises témoignent d'une communauté juridique qui dépasse le cadre du diocèse ou même de la province.

D'autres réunions débordent également le cadre provincial, sans atteindre à la généralité de conciles œcuméniques. Elles ne répondent à aucune unité géographique. Elles groupent des évêques de diverses régions, parfois d'Orient et d'Occident. Ces réunions sont souvent provoquées par les empereurs pour juger des questions de foi [5] ou régler la discipline [6].

1. Voir par exemple le rôle de Gratus au concile de 348 ou celui de Genedius au concile de 390 (BRUNS, I, 111 et s.).

2. Conciles de Valence (375), Bordeaux (384), Turin (398), etc. ; cf. E. GRIFFE, *La Gaule chretienne*, I (1947), 255 et s.

3. On y trouve des évêques des provinces de Tours, Bourges et Rouen.

4. Le c. 18 de la Collection dite second concile d'Arles (BRUNS, II, 133) mentionne des réunions conciliaires *ex omnibus mundi partibus, praecipue gallicanis*. C'est l'expression d'un souhait plus que d'un usage.

5. Par exemple, concile de Tyr (335) où voisinent des évêques d'Egypte, de Lybie, d'Asie, d'Europe ; concile d'Alexandrie (362) ; de Saragosse (380) où l'on rencontre deux évêques gaulois ; d'Aquilée (381) où figurent 6 Gaulois, 13 Italiens, 3 Illyriens, 2 Africains (J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise*, 78-97), etc.

6. Par exemple le concile de Sardique, convoqué par Constance. Des évêques

Plus limités, mais peut être mieux organisés apparaisent les conciles *provinciaux*[1]. L'Orient les connaît dès le IVe siècle. Ils se généralisent en Afrique[2], en Gaule, en Espagne, à la fin du IVe siècle et au début du Ve. Par contre en Italie, où l'organisation provinciale était trop fortement concurrencée par le prestige de Rome et de Milan, voire de Ravenne ou d'Aquilée, les conciles provinciaux ne paraissent pas avoir joué un rôle important

Notre période ignore l'échelon inférieur du synode diocésain. La vie du clergé restait encore trop étroitement groupée autour de l'évêque pour que le besoin d'assises locales apparut. Ces synodes seront une conséquence de l'apparition des paroisses rurales à l'époque ultérieure.

Une place particulière doit être accordée aux conciles romains[3]. Par leur composition comme par leurs préoccupations, ils dépassent le cadre provincial et même l'Italie[4]. Ils apparaissent comme l'un des moyens employés par la papauté pour exercer son autorité dans l'Eglise entière. Au clergé romain s'adjoignent des évêques de passage à Rome[5]. Mais l'influence du pape y reste prépondérante[6]. De Damase à Gélase d'importantes dispositions disciplinaires furent prises par ces conciles.

Les σύνοδοι ἐνδημοῦσαι correspondent à Constantinople à ces conciles romains. La présence d'évêques étrangers souvent attirés par la cour leur confère une importance spéciale. L'évêque de Constantinople les préside. C'est pour lui l'occasion d'affirmer son autorité. L'empereur y fait également parfois sentir son action. L'institution s'esquisse à la fin du IVe siècle. Au milieu du Ve l'évêque de Constantinople la déclare déjà fondée sur la coutume[7]. Elle jouera un grand rôle à l'époque de Justinien.

y vinrent de tout l'Occident (34 Gaulois, une trentaine d'Africains, au moins six Espagnols, des Italiens et des Illyriens), mais aussi de Grèce, de Macédoine, d'Egypte. Les Orientaux (de 75 à 80 selon les sources) vinrent en groupe un peu après les autres et délibérèrent à part (J. ZEILLER, *Orig. chrét. dans les provinces danubiennes*, 234-236).

1. HINSCHIUS, *K. R.*, 174-175 ; FEINE, *KRG.*, I., 109-110.
2. Allusions aux *singuli concilii* dans les c. 2 et 3 du concile de Carthage de 348 (BRUNS, I, 112 et 113) ; cf. c. 13 où l'évêque d'Hadrumète fait allusion à une mesure prise « *in nostro concilio* ».
3. Dom MAROT, dans l'*Eglise et les Eglises*, travaux offerts à Dom Bauduin, 1955.
4. Voir par exemple la liste des évêques présents au concile romain tenu sous Hilaire (BRUNS, II, 282).
5. Lettre d'Hilaire aux évêques de Gaule (THIEL, 142).
6. Cf. en particulier les actes du concile romain tenu par Hilaire en 465, ou le rôle de Gélase au synode romain tenu probablement en 495 et connu par son *Ep.* 30 (THIEL, 159-165 et 437 et s.).
7. P. BATIFFOL, *Le siège apostolique*, 548.

Périodicité. — Les grandes réunions conciliaires, œcuméniques ou même régionales, échappent à toute périodicité. Ces vastes assises sont réunies lorsqu'un problème grave, oblige à préciser la foi, à condamner les hérésies, à fixer la discipline.

Au contraire les conciles provinciaux, chargés de régler la vie quotidienne de l'Eglise, et en Afrique, les conciles réunis autour du primat de Carthage obéissent en principe à une plus stricte périodicité.

L'Orient les avait prévus bi-annuels[1]. Mais le rappel de cette prescription prouve qu'elle fut mal observée. La même règle se retrouve au v[e] siècle dans la législation pontificale à propos du vicariat de Thessalonique[2] et dans les conciles gaulois, qui se réfèrent expressément à la discipline nicéenne[3]. Mais ils reconnaissent que les troubles de l'époque empêchent parfois le respect de ce principe.

En Afrique, les conciles fixent également leur périodicité. Mais il ne s'agit pas simplement de conciles provinciaux. C'est le concile de toute l'Afrique qui doit se tenir chaque année[4]. Le concile du 13 juin 407, qui rappelle cette obligation, déclare qu'elle a paru *laboriosum omnibus fratribus*[5]. Aussi décide-t-il que la réunion du concile africain ne se ferait que lorsqu'il en serait besoin et seulement pour régler des questions d'intérêt général[6]. Les autres seront laissées aux conciles provinciaux.

Participation au concile. — Aucun principe général ne fixe la composition des vastes assemblées. La participation des évêques dépend des convocations qu'on leur adresse, de leurs possibilités de s'y rendre.

Une réglementation n'est concevable que pour le concile provincial et pour le concile général d'Afrique.

Le concile provincial réunit en principe tous les évêques de la province[7]. L'absence injustifiée est sévèrement punie

1. Conciles de Nicée, c. 5 ; d'Antioche, c. 20 ; de Chalcédoine, c. 19 (BRUNS, I, 15 ; 85 ; 30 = D. 18, c. 3, 4, 6). Canons des Apot. 36 (38) (BRUNS, I, 6).

2. Léon, *Ep.* 14, 7 (*PL.* 54, 673).

3. Conciles de Riez. c. 8 et 10, d'Orange, c. 29 (BRUNS, II, 120 et 126).

4. Bréviaire d'Hippone, c. 5 — Concile de Carthage de 397, c. 2 ; concile de Carthage du 13 septembre 401 — *Codex eccl. afr.*, c. 73 (BRUNS, I, 136, 123, 174 ; D. 3, *de cons.*, c. 24).

5. Dans le *Codex eccl. afr.*, c. 94 (BRUNS, I, 184).

6. *Ibid.*, c. 95 (BRUNS, I, 184).

7. Conciles de Laodicée, c. 40 ; de Chalcédoine, c. 19 ; de Carthage de 401, c. 10, dans le *Codex eccl. afr.*, c. 76 ; Collection dite second concile d'Arles, c. 19 ; *Statuta ecc. ant.*, c. 21. Ces textes figurent au Décret, D. 18, c. 5 ; 6, § 1 ; 10 ; 12 ; 9.

(exclusion de la communauté en Gaule et en Espagne). Il est interdit de quitter la session avant la fin des débats[1].

L'assistance n'est pas limitée aux évêques. Les subscriptions mentionnent parfois des prêtres et des diacres, qui ne sont pas toujours les représentants de leur évêque[2]. Mais leur rôle semble réduit. Leur présence n'était en tous cas pas nécessaire[3].

En Afrique toutes les provinces devaient députer au concile général annuel. Afin de limiter les frais et d'assurer cependant une représentation suffisante, chacune envoyait trois délégués pris parmi les membres du concile provincial. Seule la Tripolitaine[4] n'envoyait qu'un délégué *propter inopiam episcoporum*[5].

II. — Le concile et l'Empereur[6].

L'insuffisance des prescriptions législatives sur l'organisation conciliaire, la nécessité où l'Eglise se trouvait d'accepter ou de solliciter l'aide impériale pour réunir les conciles les plus importants, l'éloignement ou la faiblesse de la papauté permirent aux influences les plus diverses de jouer un rôle important dans les plus grandes assises conciliaires.

Si celle des hommes d'Eglise, Ossius ou Cyrille par exemple, n'a rien de surprenant, celle de l'empereur paraît plus choquante. Elle fut cependant si considérable qu'on a parfois qualifié les grandes assemblées conciliaires de « Reichsparlamente »[7] et l'action impériale au concile est l'une des manifestations les plus nettes de ce que les historiens allemands appellent volontiers l'« Eglise d'Empire » (« Reichskirche »)[8].

On peut hésiter à ne voir dans les conciles que des organes d'une Eglise d'Empire. Mais le rôle de l'empereur dans les réunion

1. Coll. dite second concile d'Arles, c. 19.
2. Concile d'Antioche de 332-341, c. 20 (Bruns, I, 85).
3. Sur la participation de laïcs, *supra*, 189.
4. Brév. d'Hippone, c. 5 = concile de Carthage de 397, c. 2 ; concile de Carthage du 1er mai 418 et de 419 dans le *Codex eccl. afr.*, c. 127 et 14 (Bruns, I, 136, 123, 194, 162). Le préambule du concile de Carthage du 25 août 403 (Bruns, I, 179-180) offre des exemples d'excuses ou de délégations données par des évêques qui n'ont pu venir au concile.
5. Ils ne sont plus que cinq à la fin du IVe siècle (concile de Carthage de 397, c. 39 ; Bruns, I, 129).
6. A. Mozzillo, *Dei rapporti tra gli imperatori ed i concilii ecumenici da Costantino a Giustiniano*, *A.G.* 147 (1951), 105-128.
7. Gelzer, *Die Konzilien als Reichsparlamente* (*Ausgew. kleine Schriften*, Leipzig, 1907, 142-156).
8. En dernier lieu, Klinkenberg, *Papsttum u. Reichskirche bei Leo d. Grossen*, *ZSSt.. Kan. Abt.*, 1952, 37-112.

conciliaires est considérable. L'empereur intervient dans la convocation du concile ; il exerce personnellement ou par ses agents une action importante sur les délibérations, il confirme les décisions.

1° *Convocation du concile.* — Les réunions des conciles locaux, conciles provinciaux ou conciles africains, ne requéraient pas l'intervention impériale. Elles obéissaient à une certaine périodicité et il appartenait au prélat qui réglait leurs travaux et assurait leur présidence de les convoquer.

Mais lorsque de graves questions exigent la tenue d'assises plus vastes, l'empereur prend souvent l'initiative de la réunion. Il convoque les évêques, met à leur disposition la poste impériale pour venir au concile[1], menace d'exil ceux qui ne viendraient pas. Il ne s'agit donc pas simplement de faciliter une réunion ecclésiastique. Celle-ci émane de la volonté de l'empereur. S'y soustraire, c'est lui désobéir.

Dès le début de son règne Constantin donna un exemple qui devait être suivi par la plupart de ses successeurs. Saisi de l'affaire donatiste, il la renvoie à une assemblée épiscopale. Ce sera le concile de Rome (2-4 oct. 313)[2]. L'année suivante il provoque la réunion d'Arles[3].

Mais, lors de ces premiers conciles, Constantin se borne à organiser la réunion. Il laisse le concile décider librement, accepte sa sentence. Il semble que dans ce premier stade, l'empereur ait simplement considéré qu'il était de son devoir de susciter les assemblées épiscopales pour ramener la paix et l'unité de l'Eglise. Il n'entend pas dicter la sentence des évêques.

A quel titre l'empereur pouvait-il intervenir ? On ne saurait le tenir pour mandataire du pape[4] ? L'histoire montre que

1. Par exemple pour le concile d'Arles, Eusèbe, *H.E.*, X, 5, 21. Ammien Marcellin, 21, 16 dénonce l'usage qu'il tient pour abusif.

2. Constantin n'avait prévu qu'une commission de 5 évêques dont celui de Rome. C'est Miltiade qui, en adjoignant 15 évêques italiens, transforma la commission en un concile. Mais l'intervention impériale n'en est pas moins à l'origine de la réunion.

G. Roethe (*Zur Gesch. der röm. Syn. im 3. u. 4. Jahrhundert, Forschungen zur Kirchen-u. Geistesgeschichte*, XI, 1937) montre comment ce concile, provoqué par l'empereur, aurait pu marquer le début d'une Eglise d'Etat. Mais la liberté qui lui fut laissée fut telle que l'on put continuer la tradition du IIIe siècle. Miltiade fut vraiment l'auteur de la sentence.

3. Eusèbe, *H.E.*, V, 5. Voir la lettre des évêques au pape (*PL.* 8, 818) : *ad arelatensium civitatem piissimi imperatoris voluntate adducti.*

4. Cette théorie, autrefois défendue par Bellarmin pour maintenir les prérogatives de la primauté, a été réfutée par F. X. Funk, *Die Berufung der ökumenischen Syno-*

l'initiative vient du prince, qu'il fixe librement la date et le lieu de l'assemblée, qu'il en détermine l'objet, parfois qu'il désigne les participants. Sans doute l'Eglise a-t-elle le plus souvent admis ces interventions. Elle les a même parfois provoquées[1]. Ces réunions n'en constituent pas moins l'une des manifestations les plus nettes des interventions autoritaires de l'empereur dans la vie de l'Eglise. L'histoire des IVe et Ve siècles fait apparaître leurs dangers.

Constantin convoqua seul le concile de Nicée[2] et plus tard celui de Tyr[3]. Lorsqu'après la condamnation d'Athanase par ce concile, Jules I voudra tenir une nouvelle assemblée à Rome, il se verra opposer par les Antiochiens qu'un synode convoqué sans ordre impérial serait chose inouïe. L'allégation était excessive. Elle n'en est pas moins caractéristique de la doctrine qui tendait à s'accréditer en Orient. Le pape répondit d'ailleurs que la qualité de concile général résultait de l'adhésion de toute l'Eglise à ses décisions, non de la convocation impériale[4].

L'exemple constantinien sera suivi par ses fils lors de la réunion de Sardique[5]. Constance, qui, soutenu par les ariens, intervient brutalement dans la vie de l'Eglise, convoque les conciles de Milan[6], Rimini[7], Nicomédie et Séleucie[8], Antioche[9]. Mais les princes dévots n'agiront pas autrement. Gratien réunira le concile d'Aquilée ; Théodose I, celui de Constantinople en 381[10], Théodose II, celui d'Ephèse de 431[11].

On pourrait multiplier ces exemples. Sans doute n'a-t-on pas pour tous les conciles la preuve de leur réunion par l'empereur.

den des Altertums (*Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, I, 39 et s., Paderborn, 1897) ; IDEM, *Zur Frage nach der Berufung der allgemeinen Synoden des Altertums* (*ibid.*, III, 143 et s.). Cf. également MOZZILLO, *Dei rapporti fra gli imperatori ed i concilii*, *A.G.* 147 (1954), 105 et s.

1. BIONDO BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, I, 427-429.

2. Eusèbe, *Vita Constantini*, IV, 3, 6 ; Socrate, *H.E.*, I, 8 ; Sozomène, *H.E.*, I, 17. Cf. MOZZILLO, *op. cit.*, 123 ; BIONDO BIONDI, *op. cit.*, 219. La question de la convocation du concile de Nicée a fait l'objet de nombreuses discussions (cf. DE CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, 221-226, qui tout en reconnaissant que le concile fut convoqué par Constantin souligne que l'idée de la réunion lui fut suggérée par des évêques et en particulier par Ossius).

3. Eusèbe, *Vita Constantini*, IV, 42 ; Socrate, *H.E.*, I, 28 ; Sozomène, *H.E.*, II, 25.

4. Athanase, *Apol. contra Arianos* (*PG.* 25, 281 et s.).

5. Socrate, *H.E.*, II, 20 ; Théodoret, *H.E.*, II, 4 et 11.

6. Socrate, *H.E.*, II, 36 ; Sozomène, *H.E.*, IV, 8, 9 ; Théodoret, *H.E.*, II, 5.

7. Socrate, *H.E.*, II, 37 ; Théodoret, *H.E.*, II, 18.

8. Socrate, *H.E.*, II, 37 ; Sozomène, *H.E.*, IV, 16.

9. Théodoret, *H.E.*, II, 31.

10. A. MOZZILLO, *La convocazione del concilio di Costantinopoli*, *Labeo*, III (1957), 60-71.

11. MANSI, IV, 1111 ; Socrate, *H.E.*, VII, 34.

Aussi a-t-on pu déclarer qu'elle n'était pas absolument nécessaire[1]. Il est évident qu'aucun texte législatif, canonique ou séculier, ne formule pareil principe, et que toutes les réunions conciliaires ne furent pas d'initiative impériale. Il n'en reste pas moins que celle-ci fut fréquente, surtout lorsqu'il s'agissait de réunions importantes.

Rien de plus caractéristique à cet égard que l'attitude de Léon, soucieux cependant plus que quiconque de l'indépendance de l'Eglise et du respect de la Primauté. Non seulement il reconnut qu'il appartenait à l'empereur de réunir le concile d'Ephèse (449) pour juger Eutychès[2]; mais après le « brigandage » il se fit l'interprète de l'épiscopat d'Occident pour demander à Théodose II la réunion d'un nouveau concile. L'activité qu'il déploya pour l'obtenir (alors que l'empereur n'en voulait pas) montre à la fois l'importance qu'il y attachait et l'impossibilité où il se trouvait de l'organiser sans le concours impérial[3]. Le style de ses lettres mérite d'être souligné. Le pape « supplie » l'empereur d'« ordonner » la réunion. Nulle part il ne laisse supposer qu'il pourrait la provoquer lui-même[4].

Dans la lettre par laquelle il annonce au pape son accession à l'Empire, Marcien se rallie à l'idée d'un concile[5]. Mais s'il se montre plus accessible que son prédécesseur aux vœux de Léon, il agit seul pour fixer et le lieu et la date de la réunion. Il avait d'abord envisagé Nicée, où une lettre impériale convoquait les évêques pour le 1er septembre 450[6]. Puis il préfère Chalcédoine,

1. SAVAGNONE, *Ann. di Palermo*, 1929, 58.

2. Cf. l'édit convoquant le concile, MANSI, IV, 588 et la lettre du pape à Théodose, acceptant sans réserve cette convocation (*Ep.* 29 ; *PL.* 54, 781).

3. *Supra*, 17. Les réponses de Théodose, qui refuse le concile, sont dans les lettres de Léon, *Ep.* 62 et 63 (*PL.* 54, 875 et s.). Sur ces négociations, cf. W. KISSLING, *Das Verhältniss zwischen Sacerdotium u. Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo d. Gr. bis Gelasius* (Paderborn, 1931), 27-37 ; P. BATIFFOL, *Le siège apostolique*, 520-526.

4. KLINKENBERG (*op. cit.*, 108-110) tout en reconnaissant que Léon n'a jamais dénié formellement à l'empereur le droit de convoquer le concile, estime que l'idée qu'il se faisait de la Primauté ne lui permettait pas de renoncer à contrôler l'action de l'empereur sur l'opportunité et l'objet du concile. Mais aucun texte ne signale pareil contrôle.

5. *Ep.* 73 (*PL.* 54, 899). Un passage de cette lettre laisse incertain sur le rôle que le nouvel empereur reconnaissait au pape : « *ut per celebrandam synodum, te auctore* (σοῦ αὐθεντοῦντος), *maxima pax circa omnes episcopos fidei catholicae, fiat.* Selon que l'on applique l'incidente *te auctore* à ce qui précède ou à ce qui suit, le rôle du pape est envisagé pour la réunion ou pour le déroulement du concile. La lettre de Pulchérie au pape (*Ep.* 77, *PL.* 54, 905) confirme cette seconde interprétation : *de catholica fide... te auctore decernant* (*episcopi*) ». Cf. sur cette question KISSLING, *op. cit.*, 41-43.

6. MANSI, VII, 551-554.

qui, plus proche de sa résidence, lui paraît devoir faciliter l'action qu'il entend exercer sur l'assemblée[1]. De nombreuses pièces officielles font état de la convocation par ordre impérial[2]. Jamais ces déclarations ne suscitent de protestation de la part des légats pontificaux. Le pape lui-même reconnaît que le concile a été voulu par l'empereur[3]. Seule sa lettre aux Pères de Chalcédoine mentionne le « consentement » du pape à côté de l'« ordre » impérial[4].

Si, malgré la haute idée qu'il a de sa mission, Léon accepte ce rôle de l'empereur dans la réunion du concile, n'est-ce pas parce qu'au milieu du ve siècle triomphe une doctrine d'aide réciproque entre les autorités religieuses et séculières ? L'affaiblissement de l'Empire en Occident la rendait sans grand danger. Mais les résultats du concile de Chalcédoine, puis les prétentions de Zénon à régler la foi sans consulter le pape modifieront l'attitude de la papauté.

Dans la seconde moitié du ve siècle on ne rencontre plus de grandes réunions conciliaires provoquées par l'empereur et acceptées par Rome. Avec Gélase, la subordination du concile au pape est clairement affirmée[5].

2° *Rôle de l'empereur au concile.* — L'intervention impériale ne s'est pas limitée à favoriser ou même à ordonner la réunion de conciles. Moins discrets que Constantin au début de son règne, les empereurs ne se désintéressent pas de l'ordre du jour de l'assemblée, de la tournure des débats, des décisions finalement arrêtées. Sans suivre l'histoire de cette action impériale dans les divers conciles, on en retiendra seulement l'aspect juridique.

La présidence. — La place essentielle était évidemment la présidence de l'assemblée. Fut-elle occupée par l'empereur ? Les sources ne permettent pas de répondre avec certitude et de

1. Cf. l'édit fixant ce nouveau lieu de réunion, MANSI, VI, 558.

2. Cf. les procès-verbaux des sessions (MANSI, VI, 564 et 937). Le discours de l'empereur à la 6e session (MANSI, VII, 129), l'édit de mars 452 confirmant les décisions du concile (*ibid.*, VII, 478), la lettre des évêques au pape (dans les lettres de saint Léon. *Ep.* 98. *PL.* 54, 951).

3. *Ep.* 89 et 94 (*PL.* 54, 930 et 941) : « *synodum habere voluistis, adeo libenter accepi* ».

4. *Ep.* 114, 1 (*PL.* 54, 1029) : « *generale concilium et ex praecepto christianorum principium et ex consensu apostolicae sedis placuit congregari* ».

5. Cf. en particulier la lettre aux évêques de Dardanie, *Ep.* 26 (THIEL, 392 et s.) reproduite dans la Collection *Avellana*, 95 (*CSEL.* 35, 1, 369 et s.).

façon générale. Certains auteurs ont affirmé que l'empereur avait présidé au moins les conciles œcuméniques. D'autres ont voulu distinguer entre une présidence effective, une présidence honorifique ou l'exercice d'une sorte de police de la réunion [1]. En réalité, il ne semble pas que l'empereur ait jamais prétendu à une présidence effective. On l'a parfois soutenu pour Constantin à Nicée [2]. Mais la présidence du concile de Nicée fut exercée par l'épiscopat, peut-être par roulement [3] ou au profit d'Ossius [4]. De même au concile de Chalcédoine, quels qu'aient été l'intérêt porté aux débats par Marcien et la place réservée à ses commissaires à l'assemblée, ce fut le légat pontifical Paschasinus qui exerça la présidence [5]. Il faut toutefois observer que l'évêque désigné comme président est parfois imposé par l'empereur [6].

Action effective. — Si l'empereur ne préside pas, il ne s'intéresse pas moins aux débats. De même que le pape, qui ne participe à aucun concile tenu hors de Rome, agit par ses légats, l'empereur a ses commissaires et les seconds furent souvent plus actifs que les premiers. Tandis que ceux-ci ne sont souvent que des prêtres ou des diacres romains, ce sont des fonctionnaires impériaux qui représentent leur maître [7]. Leur prestige, leur habitude des hommes, l'autorité de leur mandant leur assuraient plus d'emprise sur le concile.

Les plus célèbres de ces pressions exercées par l'empereur sont celles de Constance, menaçant d'exil les évêques réunis à Arles en 353, s'ils refusent de condamner Athanase, ou déclarant, deux ans plus tard, aux Pères de Milan : « ce que je veux, c'est cela le canon... ; obéissez ou vous serez bannis » [8].

Théodose II affichera une attitude plus réservée. Son représentant n'est envoyé au concile que pour assurer la paix des séances. Il ne doit se mêler ni de foi ni de dogme [9] et la papauté approuve cette formule [10].

1. Mozzillo, *op. cit.*, 114, n. 26.
2. O. Seeck, *Untersuchungen zur Geschichte des nicaenischen Konzils, Z. K. G.*, 17, 348, n. 2.
3. Voigt, *Staat u. Kirche*, 26, n. 27 ; Caspar, *op. cit.*, I, 120.
4. Mozzillo, *op. cit.*, 124-128 ; de Clercq, *Ossius of Cordoba*, 228-238.
5. Léon, *Ep.* 89 et 103 (*PL.* 54, 930 et 988) ; Kissling, *op. cit.*, 60-66.
6. Par exemple, Dioscore d'Alexandrie au concile d'Ephèse de 449.
7. Au concile d'Ephèse de 449, l'empereur est représenté par le comte du consistoire et un tribun et notaire, le pape par l'évêque de Pouzzoles, un prêtre et un diacre.
8. Athanase, *Hist. Arian.*, c. 33 (*PG.* 25, 732).
9. Lettre de l'empereur au concile d'Ephèse (Mansi, IV, 1120).
10. *Ibid.*, 1291. Cf. Dvornik, *Emperors, papes and Councils, Dumbarton Oaks Papers*, VI, 1951.

En présence de positions si différentes on ne saurait s'arrêter à une formule générale. L'action impériale dépend de la conception que l'empereur se fait de son rôle dans les affaires ecclésiastiques. Elle est aussi très largement commandée par la personnalité de l'empereur, son prestige, sa volonté de puissance. Si Léon insiste auprès de Marcien et de Pulchérie pour que certaines questions soient réglées à Chalcédoine, c'est qu'il reconnaît, en fait au moins, l'action du prince sur l'assemblée [1]. Certains canons de Chalcédoine sont la consécration de projets impériaux [2].

3° *Confirmation des décisions.* — Il est fréquent, sinon normal, que l'empereur confirme les décisions du concile. Des édits impériaux dès le lendemain de Nicée avaient prescrit, sous peine d'exil, l'observation de ses canons [3]. Par la suite, plusieurs constitutions rappellent l'obligation de suivre la foi de Nicée [4].

Le concile de Constantinople de 381 demanda à Théodose de ratifier ses décrets [5]. Cette ratification fit l'objet de la constitution du 30 juillet 381 [6], qui rend obligatoire les décrets doctrinaux et se réfère aux nouvelles circonscriptions créées par le c. 2 du concile [7]. Théodose II confirme les sentences prononcées par le concile d'Ephèse et oblige l'épiscopat à déclarer par écrit son adhésion à la doctrine du concile sous peine de déposition [8]. Marcien déclare aux Pères de Chalcédoine qu'il confirme leurs décisions dogmatiques « non pour prouver sa puissance mais pour suivre l'exemple de Constantin et assurer le respect de la vraie foi par tous ». Mais il entend aussi laisser certaines dispositions à la seule sanction du concile [9]. Effectivement une constitution de 452 oblige à observer la foi définie à Chalcédoine [10].

De telles confirmations donnaient aux dispositions conciliaires la valeur de lois d'Etat [11]. Mais elles n'étaient nullement nécessai-

1. *Ep.* 90, 94, 95 (*PL.* 54, 932, 941, 942).
2. Les c. 3, 4, 20 viennent de trois projets proposés par Marcien à la 6e session (Mansi, VII, 173; Hinschius, *K.R.*, III, 675, n. 1).
3. Rufin, *H.E.*, I, 5 (*PL.* 21, 471).
4. Cf. CJ. 1, 1, 2, pr. (381); CTh. 16, 5, 38 (405) et 16, 11, 2 (405) etc.
5. Mansi, III, 557.
6. CTh. 16, 1, 3.
7. Caspar, *op. cit.*, I, 235; P. Batiffol, *Le siège apostolique*, 139-140; si Antioche et Ephèse ne sont pas mentionnés c'est que le premier siège est vacant et le second occupé par un anti-nicéen.
8. Mansi, VII, 495.
9. Mansi, VII, 130 et 174, cf. D. 96, c. 2 et 3.
10. CJ. 1, 1, 4, cf. Mansi, VII, 478 et 502. Voir également la référence au concile de Chalcédoine dans CJ. 1, 3, 23 (452) et 1, 5, 8, 9 (455).
11. *Supra*, 216.

res pour leur conférer force obligatoire à l'intérieur de la société ecclésiastique. C'est du concile, non de l'empereur, qu'elles tenaient leur autorité[1]. Dès le IVe siècle, les milieux ecclésiastiques ne reconnaissaient pas plus la nécessité de l'intervention impériale pour la convocation d'un concile que pour la confirmation de ses canons[2].

III. — **Le concile et le pape.**

On a parfois présenté le concile, au moins l'œcuménique, comme « l'unique organe disposant d'une juridiction effective et pleine sur l'ensemble de l'Eglise »[3], et jouissant d'une totale autonomie à l'égard d'une papauté sans grand pouvoir. La réalité se révèle plus complexe. Sans doute les IVe et Ve siècles sont-ils une époque d'intense activité conciliaire. La participation de nombreux évêques, venus de régions très diverses, assurait la diffusion (et en général l'observation) des prescriptions conciliaires. Les évêques imposaient des règles ou définissaient des dogmes qu'ils auraient été ensuite mal venus à contester. Et si les relations entre pape et concile ne furent pas toujours excellentes, ces conflits eux-mêmes, attestent des rapports et un sentiment d'égalité entre les deux parties.

Les légats. — Le pape n'a jamais participé personnellement aux conciles tenus hors de Rome, bien qu'il y ait été convié à plusieurs reprises[4]. Mais il est fréquemment représenté par des légats. Ceux-ci, souvent pris dans le clergé romain et donc de rang inférieur aux Pères des conciles[5], n'assument ni la présidence, ni même la direction générale des débats. Mais ils ont toujours une place d'honneur, en tant que représentants du pape.

1. KISSLING, *op. cit.*, 70-71.
2. Athanase, *Apol. contra Arianos*, c. 10, *Hist. arian. ad monachos*, c. 52 (*PG*. 25, 265 et 756).
3. MOZZILLO, *A.G.*, 147 (1951), 114.
4. Probablement pour le concile d'Arles (CASPAR, *op. cit.*, I, 115) qui regrettera son absence. Léon, dans sa lettre à Pulchérie (*Ep.* 30, *PL.* 54, 785) donne les raisons qui l'empêchaient de se rendre au concile d'Ephèse en 449.
5. Deux prêtres et deux diacres à Arles, quelques clercs à Nicée, qui ne jouèrent pas un grand rôle. A Sardique, Ossius, qui préside, ne le fait pas en tant que représentant du pape (DE CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, 238 et s.). Jules I était représenté par deux prêtres qui mirent leurs souscriptions après celles d'Ossius (MANSI, III, 66). A Ephèse (431), Célestin est représenté par deux évêques et un prêtre. Au concile d'Ephèse de 449, la papauté est représentée par un évêque, un prêtre et un diacre. Damase n'avait pas voulu être représenté au concile d'Aquilée de 381 (J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise*, 82).

Ils soucrivent les procès-verbaux. Parfois ils sauront exercer une action sur le concile[1].

Le pape lui-même limite parfois leurs pouvoirs. Dans une lettre à Maxime d'Antioche, Léon rappelle qu'il n'avait autorisé ses légats au concile de Chalcédoine qu'à se prononcer sur les questions de foi. Tout ce qu'ils décideraient en dehors de ce domaine serait tenu pour nul[2]. Les légats étaient donc en général munis d'instructions, qui permettaient au pape d'exercer indirectement une action sur le concile[3].

La confirmation par le pape des décisions conciliaires. — Le concile tire-t-il son autorité de lui-même ou n'est-il qu'une assemblée délibérante dont les décisions n'ont autorité que par l'approbation de Rome ? Les deux thèses ont été soutenues, aussi bien dans notre période que dans les siècles suivants. Peut-être l'intérêt des IV[e] et V[e] siècles est-il ici encore de faire saisir le moment où elles prennent corps.

Les conciles n'ont jamais entendu subordonner la valeur de leurs décisions à une ratification romaine. Si leurs canons sont en général notifiés au pape, ce n'est pas pour qu'il les valide. Le concile d'Arles envoya ses décrets à Silvestre et celui de Sardique à Jules I, simplement pour que la papauté en assurât la diffusion en Occident. Les canons de Nicée ne furent pas soumis à la confirmation du pape[4]. Et l'on ne devait pas attendre des conciles orientaux plus de soumission à l'égard de Rome.

Le V[e] siècle marque l'apparition d'attitudes nouvelles. Les conciles de Carthage de 416 et de Milève de 417 font confirmer leurs décisions par Innocent I[5]. Le schisme donatiste faisait sentir la nécessité de l'appui romain. Aussi ne faut-il pas voir dans ce geste l'affirmation d'un principe général, mais tout au plus une tendance plus ferme à regarder vers Rome dans les périodes de crise.

Par contre la papauté proclame plus clairement sa supériorité sur le concile. C'est une nouvelle manifestation de la primauté.

1. Au concile d'Éphèse de 431, ils appuient l'action de Cyrille qui préside (G. BARDY, *H.E.*, IV, 184-185).
2. *Ep.* 119, 5 (*PL.* 54, 1045).
3. Ce rôle apparaît bien dans les reproches que les légats pontificaux adressent à Dioscore qui a « tenu » un concile contre la volonté du pape (MANSI, VI, 581). Il s'agit du « Brigandage d'Éphèse ». Ce qu'on reproche à Dioscore ce n'est pas la réunion (prescrite par l'empereur), mais la direction du concile dans un sens qui n'était pas celui des instructions pontificales (KISSLING, *op. cit.*, 55-56).
4. *Supra*, 228.
5. MANSI, IV, 321 et 334.

A plusieurs reprises, Léon I déclare que le pape est gardien de la foi et que les conciles ne doivent pas aller à l'encontre des décisions romaines[1].

La doctrine pontificale sur l'autorité des conciles est nette. Ce n'est pas le nombre qui fait la valeur de leurs décisions, mais l'inspiration de l'Esprit Saint, et c'est au pape de dire si le concile fut inspiré[2]. L'autorité du concile dépendait en dernière analyse de Rome[3].

Bien plus. Représenté par ses légats, le pape décide au concile. Cette interprétation était traditionnelle et répondait à la réalité des faits pour les conciles romains. Léon l'étend aux plus vastes instances conciliaires[4]. Si les empereurs du IVe siècle avaient considéré le concile comme « un Parlement impérial », un siècle plus tard la papauté donnait à l'institution un tout autre sens.

Conciles reconnus par Rome. — La détermination par Rome de l'autorité des conciles ne concernait pas seulement les réunions récentes, pour lesquelles il était relativement facile de connaître la position du pape.

La logique voulait que les conciles anciens soient eux aussi, mais après coup, soumis au contrôle romain. Il n'y eut pas dans notre période de texte officiel dressant la liste des conciles reçus par Rome[5]. Aussi est-il difficile de savoir aujourd'hui ceux qui le furent et l'autorité qui leur fut accordée. L'acceptation des canons de Nicée est attestée par de nombreux textes[6]. Ceux de Sardique, publiés à leur suite, bénéficièrent de la confusion. Les conciles occidentaux ne posent guère de problème. Mais il est moins certain que Rome ait reconnu les canons d'Ancyre, de Néocésarée, de Gangres[7]. Ceux de Constantinople (381) ne le

1. *Ep.* 45 ; 105, 3 ; 120, 1 (*PL.* 54, 833 ; 1000 ; 1046).
2. Cf. Léon, *Ep.* 146, 147, 149 (*PL.* 54, 1115 et s.).
3. Cf. les protestations de Léon contre le brigandage d'Ephèse, dont il déclare les décisions nulles (*Ep.* 44, 45, 47, 48, 50, 51 ; *PL.* 54, 825 et s.). La doctrine gélasienne s'exprime dans de nombreux textes, par exemple, *Ep.* 26, 5 ou *Tract.* IV, 1 et 9 (Thiel, 400 ; 558 ; 565) : *quod firmavit in synodo sedes apostolica, hoc robur obtinuit, quod refutavit, habere non potest firmitatem.*
4. Comparer la lettre de Léon, *Ep.* 103 (*PL.* 54, 988) aux actes du concile de Chalcédoine (Mansi, VI, 1047) ; Klinkenberg, *op. cit.*, 87-89.
5. Le pseudo décret gélasien *de recipiendis libris* (*Ep.* 42, 2 ; Thiel, 456), où figurent Nicée, Ephèse et Chalcédoine (Constantinople qui est omis ici est mentionné dans la lettre 125, ch. 3 d'Hormisdas) (Thiel, 933 = D. 15, c. 3) est postérieur à notre période.
6. Hinschius, *K.R.*, III, 676, n. 6.
7. Van Hove, *Prolegomena*, 2e éd. (1945), 148.

furent pas. Ceux d'Ephèse (431) et de Chalcédoine ne jouirent pas du même prestige que les canons de Nicée. Et pour le concile de Chalcédoine, Rome ne reconnut pas le c. 28.

Ce ne sera que l'examen des collections canoniques romaines du début du VIe siècle qui permettra de dresser le tableau des conciles acceptés [1].

1. V. le volume suivant.

CHAPITRE V

LA THÉORIE DU DROIT ET DE LA LOI

Dès les premiers siècles, l'Eglise avait eu une doctrine de la Justice, fondée sur l'Ecriture. Les contacts de la pensée chrétienne avec la tradition antique devaient l'affiner, tandis que le développement de la législation et l'activité des instances judiciaires la rendait plus urgente. Les nécessités de la vie quotidienne imposent, en plus de l'exègèse testamentaire et des spéculations philosophiques, l'élaboration d'une doctrine du droit.

Notre époque n'est pas encore celle des analyses minutieuses ou des grandes synthèses. Les textes sont trop rares, la pensée trop jeune. Mais les Pères de l'Eglise, et saint Augustin plus que tout autre, jettent les bases des développements futurs. Ils empruntent à la pensée antique, mais la renouvellent par la doctrine chrétienne [1].

Leur œuvre marque la transition entre deux mondes et un essai de synthèse entre deux traditions. Elle témoigne d'une première tentative de réflexion et d'ordonnancement, appliquée aux notions fondamentales du droit, aux sources positives, à leur interprétation.

SECTION I

LES NOTIONS FONDAMENTALES [2]

La pensée grecque et à sa suite les auteurs latins, s'étaient déjà attachés aux problèmes de la Justice et du droit naturel. La

1. R. THAMIN, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle. Etude comparée des traités des devoirs de Cicéron et de saint Ambroise* (Th. Lettres, Paris, 1895, 492) ; COMBÈS, *La doctrine politique de saint Augustin*, 43-45.

2. HARNACK, *Ius ecclesiasticum. Eine Untersuchung zum Ursprung des Begriffes* (Berlin, 1903, repris dans *Die Mission*... I⁴, 1924, 497 et s.). O. SCHILLING, *Die*

doctrine chrétienne y ajoute les notions de loi divine (et par opposition de droit humain). Que reste-t-il des concepts anciens, quelles inflexions leur impose la patristique ?

La Justice[1]. — Vers 307-311, Lactance esquisse dans ses *Institutiones divinae* (L. V-VI) les principes d'un droit chrétien. C'est la religion qui fonde la Justice. Chassée par le polythéisme, elle fut rétablie par le christianisme.

Cette justice chrétienne postule la piété, l'équité, l'égalité. Alors que la justice païenne n'impliquait que le respect d'autrui dans une certaine indifférence, la stricte exécution des conventions, la justice chrétienne repose sur l'amour, la charité et la fraternité, qui doivent régner entre les enfants de Dieu. Mais la justice humaine ne réalise pas toujours cet idéal et lorsque Lactance marque en chrétien la distance qui parfois sépare *ius* et *iusticia*, il reprend et transpose des thèmes cicéroniens[2].

Ambroise fait de même dans le *De Officiis ministrorum*. Le lien social (*ratio societatis*) est double. Il résulte de la Charité et de la Justice. Reprenant la hiérarchie cicéronienne, Ambroise fixe l'ordre des obligations de la *iusticiae pietas*, d'abord envers Dieu, ensuite envers la patrie, en troisième lieu envers les parents, puis tous les hommes. Lui aussi insiste sur les rapports de la Justice et de la Charité. Celle-ci consiste à préférer autrui à soi-même, à ne pas réclamer ce qui vous appartient. Elle doit inspirer la Justice[3]. L'Eglise qui réalise cette communauté fraternelle dans la Charité est une manifestation de la Justice[4].

La Justice n'exclut pas la force. Employée à défendre la patrie contre les Barbares ou les faibles contre les brigands, la force est au contraire « pleine Justice »[5].

Augustin, développant les mêmes notions, s'inspire lui aussi de la pensée antique. Avec Cicéron (*de Off.*, I, 5), il définit la Justice la vertu qui attribue à chacun son du[6]. Mais, avec plus de netteté que ses prédécesseurs, car son goût rhétorique des

Rechtsphilosophie bei den Kirchenvätern (*Archiv. f. Rechts-u. Wirtschaftsphilosophie*, XVI, 1922-1923) ; V. GIORGIANNI, *Il concetto del diritto e dello stato in S. Agostino* (*Il pensiero medioevale*, Série I, vol. II, 1951) ; G. GARILLI, *Aspetti della filosofia giuridica, politica e sociale di S. Agostino* (Milano, 1957, 85-139).

1. O. SCHILLING, *Die soziale Gerechtigkeit in der patristischen Literatur* (*Miscellanea Vermersch*, II [1935], 189-202) ; BIONDO BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, II, 1-326.
2. THAMIN, *op. cit.*, 156.
3. *De Off.*, I, 27, 127 (*PL.* 16, 60).
4. *Ibid.*, I, 29, 142 (*PL.* 16, 64).
5. *Ibid.*, I, 27, 129 (*PL.* 16, 61 = C. 23, qu. 3, c. 5).
6. *De lib. arbitrio*, I, 90 (*CSEL.* 74, 27) ; *Civ. Dei*, 19, 21, 1.

oppositions lui suggère des formules mieux frappées, il distingue la Justice des hommes et celle de Dieu[1]. La véritable Justice n'est pas la conformité au « droit civil » ou aux *iura civilia*, mais à l'équité chrétienne[2]. Celle-ci dépasse la notion romaine du *bonum et aequum*. L'équité n'est pas simplement la parfaite Justice, qui équilibre les charges et les droits. Elle est piété, comme l'avaient déjà dit Lactance et Ambroise. Elle implique l'indulgence et l'amour du prochain[3].

Le droit naturel[4]. — C'était la philosophie grecque qui avait dégagé la notion (ou les notions diverses) de droit naturel[5]. Si le concept fut connu des Romains, si Cicéron, disciple de la Grèce, parle souvent de « droit par nature », le droit naturel ne paraît pas avoir tenu une grande place dans les doctrines des juristes romains[6].

Chez les Pères, la notion prend plus d'importance. Mais il est nécessaire d'en bien préciser le caractère. On a déjà noté que les Pères étaient des philosophes, des théologiens, des moralistes, non des juristes[7]. Leur « loi naturelle » est d'un ordre supérieur, philosophique plus que juridique. Elle n'en constitue pas moins un aspect essentiel de leur doctrine du droit.

Deux traditions alimentent leur réflexion : la pensée paulienne (I. Corint., XI, 14 et Rom., II, 14) et la doctrine romaine (spécialement celle de Cicéron). On ne saurait parler d'opposition foncière, mais plutôt d'un dépassement de la philosophie païenne par la pensée chrétienne.

1. *Enarr. in Psalm*, 5, 10 (*Corpus Christ.*, 38, 25).
2. *Ep.* 153, 26 (*CSEL*. 44, 426) ; cf. JONKERS, V° *Aequitas*, *Reallexikon f. Antike u. Christentum*, I.
3. NONNOI, *Sant'Agostino e il diritto romano* (*RISG*. N. S. IX, 1933), 533. On trouverait des idées analogues chez Saint Jérôme (VIOLARDO, *Il pensiero giuridico di San Girolamo*, 42-43). Sur la notion chrétienne de l'équité dans le droit romain du Bas-Empire, Fr. PRINGSHEIM, *Römische Aequitas des christlichen Kaisers*, *Acta congressus juridici intern.*, 1935, I, 120-152.
4. C. A. MASCHI, *Un problema generale del diritto in S. Ambrogio e nelle fonti romano-classiche* (*San Ambrogio nel XVI Centenario della nascita*, Milano, 1940, 421-430) ; O. SCHILLING, *Naturrecht u. Staat nach der Lehre der alten Kirche* (*Görresgesellschaft*, 24, 1914 ; 247 p.) ; E. HÖLSCHER, *Vom römischen zum christlichen Naturrecht* (München, 1931, 150 p.) ; GRANT, *Miracle and Natural Law in grecoroman and early christian Thought* (Leiden, 1957).
5. M. VILLEY, *Deux conceptions du droit naturel dans l'Antiquité*, *RHD*., 1953, 475-497 ; F. FLÜCKIGER, *Geschichte des Naturrechts*, I, *Altertum u. Frühmittelalter* (Zürich, 1954, 476 p.).
6. J. GAUDEMET, *Quelques remarques sur le droit naturel à Rome*, *RIDA*, I (1952), 445-467 ; BURDESE, *Il concetto di « ius naturale » nel pensiero della giurisprudenza classica*, *RISG*. VII (1954), 407-442.
7. *Supra*, 49 ; cf. M. VILLEY, *Le droit naturel chez Gratien*, *RDC*., IV (1954) 55-56.

Pour saint Paul, la loi naturelle était inscrite dans le cœur de chacun. C'est à elle que les peuples sans lois doivent de vivre comme s'ils avaient des lois. Lactance, en copiant Cicéron, ne dit pas autre chose[1]. De même Augustin[2]. « Droite raison », gravée en chaque homme, mais non écrite dans des textes, la loi naturelle est immuable. Aucune puissance sur terre ne peut la modifier. Venant de Dieu elle est partout et toujours identique[3].

Cette universalité entraîne sa généralité. Elle ne peut formuler que des principes un peu vagues, bien que fondamentaux, essentiellement l'amour de Dieu et du prochain[4].

Augustin s'efforcera de préciser davantage. La loi naturelle prescrit de ne pas faire ce que l'on ne voudrait pas supporter soi-même[5].

Inscrite en chacun, elle est la voix de la conscience. Elle dicte ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter. Nul n'y échappe. Les païens la connaissent. C'est elle qui leur permit de formuler des règles excellentes[6]. Car tout n'est pas à rejeter dans les lois romaines. Aussi peut-on appeler cette loi naturelle, aussi bien *lex intima*, puisqu'elle est la loi de la conscience[7], que *lex gentium*, comme le faisait saint Paul à propos des païens[8]. Antérieure à la loi de Moïse, elle doit être distinguée de la *lex Hebraeorum*, mais aussi du Nouveau Testament, *lex Veritatis*. La loi de l'Ancien Testament n'était que la mise sur des Tables de la loi naturelle, que la méchanceté des hommes leur faisait oublier. Cette publication les priva de l'excuse d'ignorance. Au contraire, la loi chrétienne marque l'achèvement de la loi naturelle, que la Révélation est venue compléter[9].

Mais les auteurs chrétiens ne se contentent pas, à la suite des philosophes païens, de tenir la loi naturelle pour une donnée rationnelle, inscrite dans la conscience de chacun. Ils l'intègrent dans une construction d'ensemble plus large, à fondement

1. *Inst. Div.* 6, 8 (*PL.* 6, 660) : *recta ratio naturae congruens, diffusa in omnibus, constans, sempiterna*, cf. Platon, Lois, IV, 6 ; Cicéron, *de leg.*, I, 6 et 12-13.

2. Combès, *La doctrine politique de saint Augustin*, 46 et 122 et s. Le *De diversis quaest.* 31, 1 (*PL.* 40, 20-21) s'inspire du livre II du *De Inventione* ; cf. également, *Ep.* 157, 15 (*CSEL.* 44, 462-463).

3. Lactance, *Inst. Div.*, 6, 8 ; Augustin, *Civ. Dei*, 19, 14-16.

4. Lactance, *Inst. Div.*, 6, 10.

5. *Ep.* 157, 3 (*CSEL.* 44, 463).

6. Augustin, *De doctrina christ.*, 2, 40, 60.

7. *Enarr. in Ps.*, 57, 1 (*Corpus Christ.*, 39, 708).

8. *Contra Faustum*, 19, 2 ; *Ep.* 157, 3, 10.

9. Ambroise, *Ep.* 60, 5 ; 73, 2, 3 et 10 (*PL.* 16, 1185 ; 1251, 1253). Pour lui aussi la loi naturelle peut être inscrite dans le cœur ou gravée sur des Tables (*De fuga saeculi*, III, 15, *CSEL.* 32, 2, 175 ; *Exameron*, 5, 21, 68 ; *CSEL.* 32, 1, 190).

religieux. L'ordre de la nature n'est autre chose que la raison et la volonté divine, ce qu'Ambroise appelle la *lex Dei* et Augustin la *lex aeterna*[1]. Les prescriptions de Dieu et de la nature sont identiques, puisque la nature est création de Dieu et qu'elle suit nécessairement sa loi[2].

Le droit divin[3]. — Ainsi la doctrine patristique dépasse les concepts traditionnels de l'antiquité gréco-romaine. L'omniprésence divine change les perspectives. Du même coup elle confère au concept de *ius divinum*, qui n'était pas ignoré des juristes païens, une importance jusqu'alors inconnue.

C'est à saint Augustin encore qu'il faut demander la notion, l'objet, les caractères de ce droit divin. Non que le concept lui soit personnel. On le retrouve chez les autres Pères ou dans les lettres des papes. Mais Augustin l'a analysé mieux que tout autre. S'il n'en fait nulle part un exposé d'ensemble, il laisse transparaître sa pensée dans de nombreux écrits.

Le droit divin, son nom l'indique, est celui qui a été donné par Dieu. Il se distingue du droit humain, qu'il peut inspirer et du droit naturel, qui lui aussi vient de Dieu, mais qui n'est pas directement formulé par Dieu ou sous son inspiration. Le droit divin est ce que le Christ, les apôtres, le concile œcuménique guidé par l'Esprit Saint ont ordonné[4].

Aussi le premier caractère de ce droit est-il son universalisme. Il se distingue sur ce point du droit canonique des disciplines locales. Tous deux sont droit ecclésiastique par leur objet, mais leurs sources sont différentes et par suite leur sphère d'application[5].

Par son origine, le droit divin est supérieur au droit humain. La hiérarchie des lois est celle des autorités et Dieu est la première de toutes[6]. Fort de cette supériorité, le droit divin peut faire modifier le droit humain afin d'assurer la conformité à la loi de Dieu[7].

Le droit divin est immuable. Vincent de Lérins insiste sur ce caractère lorsqu'il critique ceux qui, non contents des règles

1. *Contra Faustum*, XXII, 27 (*CSEL*. 25, 1, 621).
2. O. Schilling, *Naturrecht u. Staat*, 173-177.
3. Ernst Rösser, *Göttliches u. menschliches, unveränderliches u. veränderlisches Kirchenrecht von der Entstehung der Kirche bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts*, 1934.
4. Augustin, *Ep.* 54, 1, 1 (*CSEL*. 34, 2, 159).
5. *Ibid.*
6. *Sermo* 62, 13 (*PL*. 38, 420 = C. 11, qu. 3, c. 97) ; dans le même sens Ambroise, *Expos. Evang. sec. Luc.* VIII, 5 (*CSEL*. 32, 4, 394).
7. Augustin, *Confessions*, III, 8 = D. 8, c. 2, §§ 1 et 2.

traditionnelles, veulent sans cesse introduire des prescriptions nouvelles et « ajouter à la religion »[1]. Mais c'est le législateur lui-même qui, le plus souvent, rappelle qu'on ne saurait modifier ni la foi ni les principes fondamentaux qu'elle postule. Les affirmations des papes en ce sens sont nombreuses[2].

Le droit humain. — Droit naturel et droit divin posent les principes fondamentaux. Leur universalisme même leur interdit d'entrer dans le détail des règles juridiques. Ils n'ont pas d'avantage à fixer certaines normes de pure technique, qui en morale, sont indifférentes. Le complément d'un droit humain est donc nécessaire. Celui-ci sera l'œuvre du législateur, ecclésiastique ou séculier. Le droit humain se définit par son origine, non par son objet. Il englobe aussi bien la plupart des dispositions canoniques que le droit séculier (qui lui n'est tout entier qu'œuvre humaine).

Mais ce droit n'est pas sans lien avec les ordres juridiques supérieurs. La fonction du législateur sera souvent de traduire en règle technique les exigences fondamentales de la loi naturelle et de la loi divine. Le pouvoir de faire la loi n'est pas arbitraire.

Le législateur humain, n'est pas cependant privé d'initiative. Il n'a pas à transposer intégralement la loi éternelle dans la loi humaine, avec toutes ses prescriptions et toutes ses défenses[3]. Il garde sa mission propre, assure sur terre un ordre nécessaire à ce que la société atteigne ses buts temporels et spirituels. Aussi, à côté de règles de droit humain universelles, qui ne font que traduire la loi divine, beaucoup sont locales ou temporaires. Elles sont d'ailleurs essentiellement changeantes, soit qu'il faille les adapter aux besoins du moment soit que le législateur les améliore pour les rapprocher de la perfection du droit divin.

Il est vrai que papes et conciles se déclarent volontiers liés par la tradition et les règles posées par leurs prédécesseurs[4]. Mais il ne s'agit pas là d'une immutabilité de nature, qui serait

1. *Commonitorium*, 21, 22, 23, 26 (éd. Jülicher, Freiburg, [1895], 31 ; 32 ; 35 ; 41) ; cf. Augustin, *Ep.* 54 (*CSEL.* 34, 158).

2. Damase, *Ep.* 3 *in fine* (*PL.* 13, 557) ; Célestin, *Ep.* 13, 4 et 19, 1 (*PL.* 50, 475 et 511) ; Léon, *Ep.* 167, pr. (*PL.* 54, 1202) ; Simplice, *Ep.* 6, 4 ; Gélase, *Ep.* 26, 6 (Thiel, 189, 401).

3. S'inspirant ici encore de Cicéron (*De Leg.*, I, 6), Augustin (*Quaest. in Heptateuchum*, III, 20 ; *CSEL.* 28, 249), considère que la loi est un choix : *legem a legendo, id est ab eligendo latini auctores appellatam esse dixerunt.*

4. Sirice, *Ep.* 6, 1, 2 (*PL.* 13, 1164). Sur le respect de la tradition par la législation pontificale, Léon, *Ep.* 28, 1 (*PL.* 54, 757 = c. 24, qu. 3, c. 30) et *Ep.* 105, 2 (*PL.* 54, 999).

absolue. C'est par prudence que le législateur hésite à modifier sa loi. La stabilité du droit est un élément d'ordre. Elle n'implique pas le renoncement aux changements nécessaires.

Etabli par l'homme, le droit humain s'impose par la contrainte humaine alors que l'on se soumet volontairement et par amour de Dieu à sa loi éternelle. Il n'en reste pas moins qu'il tient sa valeur obligatoire profonde de sa conformité à la loi éternelle. S'il n'exprime pas le droit, il est « injuste »[1].

Dans cette adaptation des principes aux besoins de chaque peuple le législateur humain peut se tromper[2]. Ainsi naît le désaccord entre la loi de Dieu et celle des hommes. Ambroise rappelle à Valentinien II qu'en cas de conflit la loi de l'empereur ne saurait aller contre la loi divine[3]. Augustin, dans de nombreux passages, oppose *ius fori* et *ius coeli*, *humanum ius* et *divinum ius*, *lex saeculi* et *lex Evangelii*[4]. Il souligne les divergences en ce qui concerne le régime des biens, le mariage. La propriété, le divorce sont de droit humain. Les papes font la même distinction[5].

Transposant dans une perspective chrétienne le vieux mythe de l'âge d'or, Lactance tient les lois humaines pour une rançon de la méchanceté humaine. C'est en cédant au culte des idoles que les hommes ont abandonné le culte du vrai Dieu et sa loi. Il fallut alors faire des lois pour l'utilité commune, afin de contenir les méchants par la crainte des châtiments. L'âge d'or antérieur à l'abandon du vrai Dieu reviendrait, si le christianisme triomphait. Tous suivraient alors la loi de Dieu ; celle des hommes deviendrait inutile.

SECTION II
LES SOURCES POSITIVES

Plus préoccupés de morale que de technique juridique, les Pères n'ont pas élaboré une théorie complète des sources positives,

1. Augustin, *De vera religione*, 1, 31, 57 (*PL.* 34, 148) ; *Enn. in Psalmos*, 145, 15 (*Corpus Christ.*, 40, 2116) ; *Civ. Dei*, 19, 21 ; *Sermo*, 81, 2 (*PL.* 38, 500).
2. *De civ. Dei*, 19, 12 ; *De doctrina christiana*, 3, 14, 22.
3. *Ep.* 21, 10 (*PL.* 16, 1095).
4. *Sermo* 289, 4 et 355, 5 (*PL.* 38, 2293 et 39, 1572) ; *Tract. in Johan. Evang.* 6, 25 (*Corpus Christ.*, 36, 66 = D. 8, c. 1, pr., *in fine*) ; *De nuptiis et concupisc.* 1, 10, 11 (*CSEL.* 42, 223) ; *De libero arbitrio*, I, 106 (*CSEL.* 74, 32) ; *De vera religione*, I, 31, 57 (*PL.* 54, 148) ; etc.
5. Sirice, *Ep.* 10, 6, 18 (*PL.* 13, 1194) ; Léon, *Ep.* 15, pr. (*PL.* 54, 679).

Ils n'en auraient pas trouvé le modèle chez les juristes romains et le droit canonique était encore trop peu développé pour susciter pareille synthèse. Mais sur les deux sources essentielles, la coutume et la loi, les Pères ont déjà proposé quelques vues.

La coutume[1]. *Son importance.* — A plusieurs reprises les textes législatifs[2] ou patristiques font allusion à la coutume. L'absence presque totale de législation canonique lui avait laissé un rôle à peu près exclusif jusqu'au IVe siècle. Concurrencée de façon toujours plus efficace par les canons conciliaires et les décrétales, elle perd peu à peu cette prééminence. Mais son importance reste grande. Quelle institution aurait pu vivre avec les seules dispositions canoniques écrites ?

Le cloisonnement des communautés chrétiennes à l'époque des persécutions avait favorisé les coutumes locales. Aux IVe et Ve siècles, à une époque où la législation elle-même garde encore fréquemment un caractère régional, la coutume conserve son particularisme. Jérôme[3], Augustin[4] en donnent des exemples. Ce dernier se méfie de ces petites coutumes, variables et difficiles à connaître avec exactitude[5].

En dehors de ces usages locaux, il existait des coutumes plus larges, établies sur le modèle d'institutions séculières (romaines) ou religieuses (juives), mais inspirées par la morale évangélique. Les sentences de l'*audientia episcopalis* s'y référaient sans doute pour combler les lacunes de la loi. Peut-être ont-elles contribué à en préciser le contenu. C'est en ce sens que l'on a pu parler d'un « droit populaire chrétien », qui n'est pas sans rappeler le droit populaire (« Volksrecht ») séculier[6].

Valeur et limites. — L'originalité du droit canonique ne fut pas d'accorder à la coutume une place que tout système juridique doit, plus ou moins libéralement, lui accorder. Ce fut de fixer, mieux que ne l'avaient fait les juristes romains sa dépendance envers la loi.

L'Eglise se trouvait ici dans une situation délicate. Elle avait

1. J. Bauft, V° *Consuetudo*, *Reallexikon f. Antike u. Christentum*, fasc. XIX (1956) 379-390.
2. Conciles de Nicée, c. 6, 7, 15, 18 ; de Sardique, c. 1 ; de Gangres, pr. ; de Constantinople de 381, c. 7 (Bruns, I, 16, 18 ; 19 ; 89 ; 106 ; 16), etc.
3. *Ep.* 71, 6.
4. *Ep.* 54 (*CSEL.* 34, 160 = D. 12, c. 11).
5. *Ep.* 55, 35 (*CSEL.* 34, 210 = D. 12, c. 12).
6. Brasiello, *Influenza del cristianesimo sul diritto romano*, *Scritti Ferrini* Milano, II (1947), 19-20.

toujours accordé à la tradition une place importante [1]. Vivant d'une doctrine révélée, elle répugnait aux innovations et ce n'est qu'avec prudence qu'elle admettait la variation du droit. Autant de raisons pour accueillir largement la coutume.

Mais le christianisme avait été une révolution. L'aristocratie païenne soutenait les vieux cultes au nom de la tradition. Pour répondre à Symmaque, Ambroise opposait au *mos maiorum* le progrès de la pensée, la conquête de la vérité [2].

Soucieuse d'ordre, organisée selon des principes hiérarchiques, l'Eglise ne pouvait d'autre part laisser foisonner les coutumes sans contrôle. En matière dogmatique, c'eut été favoriser l'hérésie ; en matière disciplinaire, encourager les églises locales.

Sans doute, comme l'avaient déjà admis les Romains, c'est son ancienneté qui fait la valeur de la coutume. Mais pas plus que la jurisprudence romaine, la patristique chrétienne ne cherche à préciser cette notion d'ancienneté. Elle laissera la doctrine classique s'essayer à fixer un nombre minimum d'actes et d'années pour l'établissement de la coutume.

Par contre, de très bonne heure, la doctrine chrétienne affirme la soumission de la coutume à la vérité et à la raison [3]. Seule doit être suivie la coutume raisonnable [4]. Il faut entendre par là que la coutume ne doit pas aller contre l'Ecriture, la foi ou les bonnes mœurs [5].

Dès lors la coutume est soumise à un étroit contrôle. On distingue bonne et mauvaise coutume [6]. C'est à l'autorité de faire ces discriminations. Les évêques, seuls ou en concile, le pape deviennent les arbitres de la coutume. Sans doute l'idée n'est encore qu'ébauchée. Mais lorsque l'on songe à l'importance qu'aura au Moyen âge, aussi bien pour les juristes séculiers que pour les canonistes, la notion de mauvaise coutume, on accorde une attention particulière à ses premières manifestations.

1. Smulders (SJ), *Le mot et le concept de tradition chez les Pères grecs*, *Rech. sc. rel.* = *Mél. Lebreton*, II (1952), 41-62.

2. *Ep.* 18, 27-28 (*PL.* 16, 979) : cf. P. de Labriolle, *La réaction païenne* (Paris, 1934), 467-468. Sur la part de la tradition et du progrès dans la doctrine de l'Eglise, Vincent de Lérins, *Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate* (434), II, 1 et 2 ; XXI (26) et XXIII (28 et 32) dans Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums u. röm. Katholizismus* (Tübingen, 1924), 72-74.

3. J. Gaudemet, *Coutume et raison en droit romain*, *RHD.* 1938, 141-171.

4. Par exemple *Augustin, de bapt.*, III, 5, 8, et 6, 9 (*CSEL.* 51, 203, cf. D. 8, c. 4 6 et 7) : *Civ. Dei*, 1, 22, 2 (cf. D. 9, c. 11).

5. Augustin, *Ep.* 54, 2 et 55, 35 (*CSEL.* 34, 160 et 209) ; Jérôme, *Ep.* 71, 6 ; Maxime de Turin, *Hom.* 36 (*PL.* 37, 301) etc.

6. Par exemple conciles de Nicée, c. 15, de Sardique, c. 1.

La loi. Fondement. — On a vu plus haut la tâche assignée au législateur : traduire et adapter à l'usage de chaque peuple les principes immuables de la loi naturelle, les compléter sur des points de pure réglementation technique[1].

Recherchant le fondement de la loi, Augustin déclare que ce ne peut être l'opinion publique, que traduirait la décision du prince ou le vote de l'assemblée. Car l'opinion est essentiellement variable, mouvante[2]. Ce n'est pas non plus l'usage, lui aussi très instable[3]. Seule la conformité de la loi à la justice ou au droit naturel peut lui conférer autorité[4].

L'obéissance à la loi et ses limites. — A l'égard de la loi positive, les Pères enseignent l'obéissance, mais marquent les obligations de la loi.

Pour saint Augustin, le devoir d'obéissance existe aussi bien à l'égard de la loi du prince qu'à l'égard de la loi canonique. Cette doctrine est conforme à l'insertion de la société ecclésiastique dans la société séculière, à l'acceptation des prescriptions de cette dernière. L'obéissance à la loi n'est qu'une forme de l'obéissance au pouvoir établi, que prescrivait saint Paul (Rom. XIII, 5)[5].

Mais aussitôt apparaît une réserve, imposée par la hiérarchie des ordres juridiques. L'obéissance à la loi séculière suppose que celle-ci est conforme à la loi de Dieu[6]. En cas de conflit, il faut suivre la loi de Dieu[7].

L'obéissance à la loi connaît une autre limite, celle de son injustice. La notion de la loi injuste semble inconnue d'Ambroise[8]. Mais Augustin en donne de nombreux exemples. La loi n'est pas injuste seulement lorsqu'elle est en opposition avec les règles religieuses, morales ou disciplinaires[9], mais aussi lorsqu'elle porte atteinte à la liberté, à l'égalité, à l'indépendance de l'homme Telles la loi Voconia, restrictive de la capacité des femmes[10],

1. *Supra*, 472-473.
2. *De Diversis Quaest.*, 31, 1 (*PL.* 40, 20-21), à la suite de Cicéron, *De leg.*, II, 6.
3. *De doctrina christ.*, 3, 14 (*PL.* 34, 71).
4. *Civ. Dei*, 29, 21 ; *de libero arbitrio*, I, 48 et s. (*CSEL.* 74, 15).
5. *Civ. Dei* 19, 17 ; *Conf.* III, 8 (cf. D. 8, c. 2, pr.) ; *Sermo* 358, 6 (*PL.* 38, 1588, I, 48 et éd. Lambot, Utrecht, 1950. *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos*, 74 (*PL.* 35, 2084).
6. *Ep.* 185, 8 (*CSEL.* 57, 7 — D. 9, c. 1) ; *Ep.* 105, 7 (*CSEL.* 34, 399).
7. *Sermo*, 62, 13 (*PL.* 38, 420-431 ; cf. C. 11, qu. 3, c. 97).
8. J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain*, 354.
9. *Civ. Dei*, spécialement 3, 8.
10. *Civ. Dei*, 3, 21.

les mesures de Sylla établissant la dictature d'un parti[1], le décret de Julien écartant les chrétiens de l'enseignement[2].

Dans tous ces cas il n'y a pas de loi[3] et le chrétien n'est plus tenu à l'obéissance. Le refus n'est pas sans danger. Il ne permettrait pas l'insurrection, mais il peut conduire au martyr[4].

Caractères de la loi. — La loi se modifie selon les mœurs, les régimes politiques, l'apparition de besoins nouveaux, l'affinement du sens de la justice[5]. Saint Jérôme en donne des exemples que l'exégète de la Bible emprunte à l'Ancien Testament[6].

Si ces changements sont légitimes, ils doivent rester exceptionnels. Pas plus que les papes, Augustin n'est favorable aux changements trop fréquents de législation[7].

Œuvre de l'esprit humain, la loi peut se tromper. Aussi peut-on légitimement en demander la révision à son auteur ou aux instances législatives suprêmes, pape et empereur[8].

Objet de la législation. — Alors que le plus souvent Augustin suit Cicéron (et par lui remonte à Platon) pour définir et situer la loi dans l'ordre juridique, il s'en distingue assez sensiblement lorsqu'il en indique les objets. C'est au livre I du *De libero arbitrio*, écrit à Rome, après qu'Augustin eut renoncé à son enseignement, qu'il propose un plan de législation dans une construction logique. On a supposé que ce morceau se rattachait au cours d'éloquence qu'avait professé Augustin[9]. Le domaine du législateur porte sur les matières suivantes : la vie et les facultés du corps ; la condition juridique des personnes ; la famille et les obligations qu'elle entraîne pour chacun de ses membres ; la patrie et les devoirs du citoyen ; la fortune (propriété, contrats, commerce).

Ce plan d'une législation idéale resta sans doute aussi théorique

1. *Ibid.*, 3, 28.
2. *Confess.*, VIII, 8.
3. *De libero arbitrio*, I, 33 (*CSEL.* 74, 12), « *nam mihi lex esse non videtur, quae iusta non fuerit* ».
4. *Sermo* 326, 2 (*PL.* 38, 1450) ; *Civ. Dei*, 8, 19 et 19, 17 ; *Ep.* 105, 7 et 185, 8 et 9 (*CSEL.* 34, 599 et 57, 7 et 8).
5. *De lib. arb.*, I, 42 et s. (*CSEL.* 74, 14) ; *Conf.* III, 7 ; *Ep.* 54, 2, 2 (*CSEL.* 34, 159) ; *de doctr. Christ.* III, 18 (*PL.* 34, 73).
6. *Contra Jovinianum*, I, 18 ; II, 4 (*PL.* 23, 237 et 238 = D. 35, c. 2 ; C. 32, qu. 4, c. 6).
7. *Ep.* 54, 5, 6 (*CSEL.* 34, 165) ; cf. Innocent I, *Ep.* 25, 1 (*PL.* 20, 552) ; *Léon, Ep.* 105, 2 (*PL.* 54, 999).
8. Gélase, *Ep.* 14, 3 (Thiel, 364).
9. Combès, *Doct. pol. de saint Augustin*, 140.

(et rhétorique) que celui des Lois cicéroniennes. Mais l'identité du genre ne rend que plus sensibles les différences de perspectives.

Canon et regula[1]. — La langue ecclésiastique affectionne le terme de *canon* au point d'en faire le qualificatif du droit de l'Eglise. Sans doute l'expression « droit canonique » n'est pas de notre période et il n'y a pas aux IVe et Ve siècles un terme réservé à la désignation des lois de l'Eglise. *Canon* et *regula* sont néanmoins d'un usage fréquent et le premier terme semble déjà être employé de préférence pour indiquer la loi ecclésiastique.

Les deux termes ont commencé par désigner la règle juridique dans son acception la plus large. Aussi les rencontre-t-on d'abord chez les philosophes plus que chez les juristes[2]. Mais *regula* gagne la langue juridique pour y désigner les règles concrètes dégagées par les juristes[3]. A l'époque tardive le terme désigne des principes fondamentaux[4] et par suite des œuvres sommaires, qui s'en tiennent à ces solutions essentielles[5].

Canon subira une évolution analogue. Désignant la règle juridique abstraite chez les philosophes, le mot est employé, au moins depuis le IVe siècle[6], à propos de règles particulières, de solutions concrètes. Il fut en outre utilisé dans une acception qui ne nous intéresse pas ici pour désigner les redevances d'exploitations rurales à partir d'Hadrien.

Si la langue juridique séculière qualifie de *canon* des règles de droit séculier, elle n'applique ce terme au droit de l'Eglise qu'à partir du milieu du Ve siècle[7]. Cette terminologie restera exceptionnelle jusqu'aux Novelles de Justinien[8]. Il semble toutefois que dans les textes séculiers à objet ecclésiastique canon ne soit employé que pour les règles d'origine ecclésiastique[9]. On s'orientait ainsi peu à peu vers la terminologie qui devait prévaloir.

Dans la langue ecclésiastique, κάνων ἐκκλησιαστικός apparaît plus

1. L. WENGER, *Canon in den röm. Rechtsquellen u. in den Papyri, Eine Wortstudie* (*Ak. der Wiss. in Wien, Phil.-hist. Klasse*, 220. Bd., Abhandlung 2 (1942), 194 p.); IDEM, *Über canon u. Regula in den röm. Rechtsquellen*, *ZSSt.*, *Kan. Abt.*, 1943.
2. Cic. *De Leg.*, I, 17 et s. : *Brutus*, 41, 152, et pour « *canon* » Chrysippe, dans Marcien, D. 1, 3, 2.
3. Paul, D. 50, 17, 1 ; cf. HEUMANN-SECKEL, *Handlexikon zu den Quellen des röm. Rechts* (9e éd., 1907), V° *Regula*.
4. D. 50, 17, *de diversis regulis iuris*.
5. Par exemple les *Regulae Ulpiani*.
6. L. WENGER, *Canon in den röm. Rechtsquellen*, 170.
7. CTh. 16, 2, 45 (421) ; CJ. 1, 2, 12 (451) ; 1, 3, 25, 16 (456 ?).
8. L. WENGER, *op. cit.*, 170.
9. *Ibid.*, 123.

tôt. L'expression est déjà fréquente dans les dispositions du concile de Nicée. Elle se généralise par la suite et gagne l'Occident. Mais sans que le mot prenne un sens technique précis et désigne par exemple la législation conciliaire de façon exclusive.

La dispense[1]. — Il ne faut pas demander à notre époque une théorie de la dispense. Mais si la doctrine fait défaut, la pratique apparaît dès le IVe siècle à propos de la législation sur les interstices ou de la prohibition des translations épiscopales.

La dispense reste intimement liée à la théorie de l'état de nécessité. Elle est légitime puisque le droit humain n'est pas absolument immuable. La nécessité ou même une utilité grave permettrait de l'abroger, de le modifier, à plus forte raison de ne pas l'appliquer dans un cas exceptionnel. Il est par contre évident que l'autorité absolue de l'Ecriture interdit toute dispense de ses prescriptions. La dispense n'est applicable qu'en matière de droit humain[2].

En Orient, Cyrille d'Alexandrie affirme dans plusieurs lettres qu'il faut savoir déroger au droit strict ou à la lettre du texte lorsque l'intérêt ou la nécessité de l'Eglise sont en cause[3]. En Occident, Augustin est l'un des premiers à développer la même doctrine[4]. Il en fait lui-même application pour recevoir dans les ordres d'anciens donatistes en invoquant l'indulgence et le souci d'éviter le désespoir du pécheur[5].

Les expressions qui désignent la dispense évoquent les raisons de l'accorder : *misericordia, humanitas, venia*, οἰκονομία συγχώρησις, συγγνώμη, συμπάθεια. Elle n'est donc pas arbitraire. Il y a une *ratio dispensationis*[6].

La papauté fait usage de la dispense. Sirice, Innocent, Léon, Gélase invoquent à son propos la nécessité[7]. Mais celle-ci disparaissant, la règle reprend application[8]. L'absence de toute théorie et de toute réglementation précise empêche de dire, en présence de cas aberrants de la règle, s'il s'agit de dispenses pré-

1. STIEGLER, *Dispensation, Dispensationwesen u. Dispensationrecht im Kirchenrecht* (Mainz, 1902) ; BRY, *De dispensatione*, 1925 ; RÖSSER, *Göttliches u. Menschliches K.R.*, 163-175.
2. Augustin, *De bapt.*, c. 3 (*CSEL*. 51, 178).
3. *Ep.* 56 et 76 (*PG.* 77, 320 et 353).
4. *Ep.* 54, 1, 1-2 (*CSEL.* 34, 158).
5. *Ep.* 185, 10, 45 (*CSEL.* 57, 39).
6. Augustin, *Contra Faustum*, 22, 77 (*CSEL.* 25, 677).
7. Sirice, *Ep.* 6, 3, n. 5 (*PL.* 13, 1166) ; Innocent I, *Ep.* 17, 5, n. 9 (*PL.* 20, 532) ; Léon, *Ep.* 167, pr. (*PL.* 54, 1202, cf. D. 14, c. 2) ; Gélase, *Ep.* 14, 1, 2 et 9 (THIEL, 362 et 368, cf. C. 1, qu. 7, c. 6 et 23).
8. Innocent I, *Ep.* 17, 5, n. 9 (*PL.* 20, 532 — C. 1, qu. 1, c. 41 et C. 1, qu. 7, c. 7).

vues par le législateur ou de situations de fait imposées par la nécessité et tolérées par le législateur.

Il n'existe, en effet, aucune forme spéciale pour obtenir une dispense. Pas non plus d'autorité qui en ait le monopole. Elle émane des diverses instances hiérarchiques, du synode provincial au pape. L'intervention pontificale en ce domaine apparaît avec Damase. Au vᵉ siècle, la papauté tend à se réserver la dispense ou à la déléguer à ses vicaires. Mais pendant toute l'époque antique, le synode provincial concurrence le pape [1].

SECTION III

L'INTERPRÉTATION

Exégète de l'Ecriture plus que des lois humaines, les Pères se sont d'abord souciés de préciser les règles d'interprétation scripturaire. Mais l'Ecriture elle-même, surtout dans l'Ancien Testament, contenait des préceptes de droit. Certains semblent dépassés, d'autres contradictoires. L'ordre ne pouvait être rétabli qu'en observant quelques principes d'interprétation. Ceux-ci seront utilisés également en matière juridique. On ne peut dissocier rigoureusement les deux domaines, confiés aux mêmes hommes et soumis aux mêmes méthodes. On retiendra cependant avant tout ce qui concerne plus spécialement la règle de droit.

Principes généraux. — Qui a qualité pour interpréter l'Ecriture ? Sans préciser davantage, mais dans une vue ou s'exprime la structure hiérarchique de l'Eglise, Augustin répond : l'autorité de l'Eglise catholique [2]. Et il invoque en sa faveur l'apostolicité et le consentement général.

Pour l'interprétation de textes anciens ou étrangers, les Pères posent déjà des règles qu'approuverait l'école historique moderne. Jérôme veut que la confiance accordée aux livres anciens s'appuie sur des textes hébreux et celle des nouveaux sur des textes grecs [3]. Chaque langue a son originalité. Il faut en tenir compte lorsque l'on veut entendre le sens de l'Ecriture [4]. Le traducteur et l'exé-

1. Stiegler, *op. cit.*, 85.
2. *Contra Faustum*, XI, 2, (*CSEL*. 25, 314 et s., cf. D. 11, c. 9 où Gratien donne une version interpolée : l'interprétation de « la foi »).
3. *Ep.* 71, 5 à Lucinus de Bétique, = D. 9, c. 6).
4. Augustin, *De vera religione*, ch. 49 et 50 (*PL*. 34, 166 = D. 38, c. 14).

gète de la Bible précisent : l'*ecclesiastica interpretatio* doit sacrifier l'élégance et le raffinement au souci d'être accessible à tous[1] et au respect de la vérité[2].

Une interprétation correcte doit également tenir compte de la personne du destinataire.

C'était poser les principes de l'interprétation historique. Le texte est compris en fonction des temps, des lieux, des conditions qui l'ont provoqué[3].

Conseil et précepte. — La distinction du précepte et du conseil, qui devait jouer un si grand rôle dans l'interprétation canonique, apparaît déjà chez Augustin à propos de la virginité[4] ou du privilège paulin[5]. Le précepte fixe ce qui est permis ; le conseil propose ce qui est expédient. Un acte peut être licite et expédient, s'il ne présente aucun inconvénient. D'autres sont licites sans être expédients, par exemple ceux qui exposent autrui à manquer son salut. C'est ainsi que le conseil de charité fera renoncer au renvoi du conjoint non chrétien, qui est licite, mais qui l'expose à l'adultère dans une nouvelle union.

Le précepte vient de Dieu, le conseil de l'Apôtre. Aussi la force obligatoire du premier est-elle refusée au second.

Ecritures canoniques et apocryphes. — Les faux ont toujours occupé une place importante dans la littérature canonique et dès les premiers siècles, l'Eglise eut à séparer le bon grain de l'ivraie.

Malgré les condamnations officielles, les apocryphes se répandent parmi les fidèles[6]. Les hérétiques, manichéens, priscillianistes[7] les allèguent. La détermination des textes authentiques sera l'un des soucis constant de la hiérarchie.

Après le concile d'Hippone de 393[8], celui de Carthage de 397 (c. 47) dresse la liste des écrits canoniques et interdit la lecture

1. Jérôme, *Ep.* 48 *ad Pammachium*, 4, *in fine* (= D. 38, c. 15).
2. *In Isaïam*, IX, ad c. 28 (*PL.* 24, 314 et s. cf. D. 37, c. 4).
3. Jérôme, *Comm. in Epist. ad Ephesios, prol.* (*PL.* 26, 410, cf. D. 29, c. 3). Augustin applique cette règle aux textes de l'Ancien Testament admettant la polygamie des patriarches (*Contra Faustum*, 22, 47-48 ; *CSEL* . 25, 639-640 ; cf. C. 32, qu. 4, c. 7).
4. *De sancta virginitate*, 14 et 15 (*CSEL.* 41, 248 ; cf. C. 14, qu. 1, c. 3).
5. *De adulterinis coniugiis*, I, 13, § 14 (*CSEL.* 41, 361 ; cf. C. 28, qu. 1, c. 9, §§ 1 et 2.).
6. G. Bardy, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, 286-287.
7. D'Alès, *Priscillien et l'Espagne chrétienne* (1936), 97-108.
8. C. 37 (Bruns, I, 139).

à l'église de tout autre texte qui se qualifierait d'Ecriture divine [1]. Innocent I dans sa lettre à Exupère de Toulouse donne une liste des écrits authentiques et des textes proscrits [2].

De son côté, l'interprète, obligé de résoudre les contradictions doctrinales, recherche les faux. Une pleine confiance n'est due qu'aux « écrits canoniques ». Si on trouvait dans ces textes une assertion contraire à la vérité, il faudrait incriminer l'erreur d'un manuscrit, l'infidélité d'un interprète ou son incompréhension du texte. Pour les autres textes, au contraire, on peut se séparer d'eux lorsqu'ils proposent une solution erronée [3].

Quant aux discussions qui se sont greffées sur les Ecritures, même si elles font apparaître l'avis de personnes dont la foi et la science ne sauraient être mises en cause, elles n'ont pas de valeur contraignante. On doit en tenir compte et même les respecter. Mais on conserve le droit de critiquer des opinions qui n'expriment que le sentiment de personnes privées [4].

La hiérarchie des sources. — A la hiérarchie des autorités correspond celle des sources. La décision d'une autorité supérieure l'emporte sur celle des instances subordonnées. Ce principe, nettement affirmé pour la première fois par Augustin, restera l'une des règles majeures pour la conciliation des solutions contradictoires.

Si le principe est simple, sa mise en application est plus délicate. Sans doute est-il relativement facile de déterminer l'ordre des instances hiérarchiques et par suite l'autorité respective de leurs décisions. Mais déjà se profile l'épineux problème des relations de Rome avec les grands sièges d'Orient et surtout avec Constantinople. Entre les instances hiérarchiques et les assemblées conciliaires, l'échelle des valeurs est encore beaucoup plus malaisée à déterminer.

Une première distinction est celle des sources de valeur générale (Ecriture ou Tradition de l'Eglise universelle) et celles de valeur locale [5]. Parmi les écritures canoniques émanant du législateur humain, les lettres des papes occupent le premier rang. Les souces universelles l'emportent sur les particulières. Dans ces dernières même un ordre est possible. On préfère celles qui

1. *Ibid.* 133, repris par le concile de Carthage de 419 dans le *Codex eccl. afr.*, c. 24 (BRUNS, I, 163).
2. *Ep.* 6, ch. 7 (*PL.* 20, 502). Sur le décret *de recipiendis libris*, cf. *supra*, 395.
3. Augustin, *Ep.* 82 *ad Januarium*, § 3 (*CSEL.* 34, 354 ; cf. D. 9, c. 5).
4. *Ep.* 148, 15 (*CSEL.* 44, 344 = D. 9, c. 10).
5. *Ep.* 54, 1, 1 et 2, 2 (*CSEL.* 54, 159 et 160 ; cf. D. 11, c. 8).

ont l'approbation du nombre ou des auteurs de poids (*graviores*). Quant au conflit entre l'opinion du nombre (*a pluribus*) et celle de la valeur (*a gravioribus*), il paraît à peu près inconcevable[1].

Au *De Baptismo*, Augustin esquisse une théorie de l'autorité des diverses sources[2]. Seule l'Ecriture est hors de toute controverse. Ses principes priment toute autre source. Les conciles locaux le cèdent aux conciles œcuméniques. Mais, parmi ces derniers, des conciles plus récents peuvent corriger les formules de conciles plus anciens. Ce n'est pas là une manifestation d'orgueil ou d'esprit de chicane. Il est normal que l'expérience fasse peu à peu apparaître ce qui était resté caché. Il ne s'agit donc pas de modification substantielle, mais d'affinement et de précisions. Quant aux lettres des évêques, leur doctrine peut être remise en question, soit par des esprits plus sages, soit par d'autres évêques d'une autorité, d'une science ou d'une prudence supérieures, soit par des conciles.

Enfin si la loi séculière doit être observée[3], elle n'oblige que dans la mesure où elle ne contrarie pas la loi religieuse. En cas de conflit, cette dernière l'emporte[4].

Il ne s'agit là que d'une ébauche. Comparée au silence presque total des juristes romains sur ces problèmes d'interprétation[5], elle atteste la supériorité des canonistes, provoquée d'abord par les soucis de l'exégèse biblique et du maintien de l'unité de foi. C'est avec ces quelques règles que vivront les interprètes de la loi de l'Eglise jusqu'aux analyses plus profondes d'Alger de Liège, d'Abélard ou d'Ives de Chartres.

1. Augustin, *De doctrina christiana*, II, 8 (*PL*. 34, 40 = D. 19, c. 6).

2. L. II (*CSEL*. 51, 175 et s.; cf. D. 9, c. 8). Il y est conduit par la discussion de l'autorité qu'il faut reconnaître aux opinions de Cyprien, alléguées par les donatistes à propos du baptême des hérétiques ; cf. dans le même sens, *Ep*. 93, 35 (*CSEL*. 34, 480 = D. 9, c. 9) ; *Ep*. 148, 15 (*CSEL*. 44 = D. 9, c. 10).

3. *Infra*, 496.

4. Au concile de Chalcédoine, les Pères déclarent que le πραγματικόν impérial ne doit pas aller contre les canons (Mansi, VII, 89 et 96) et Marcien fait sienne cette réserve (CJ. 1, 2, 12, 1 ; 451). Sur la portée de cette déclaration, cf. Hinschius, *K.R.*, III, 679 ; Steinwenter, *ZSSt., Kan. Abt.*, 1934, 27-28 ; cf. également Félix III à Zénon, *Ep*. 8, 5 (Thiel, 250).

5. Quelques brefs fragments réunis au Digeste I, 3, 12 à 28.

LIVRE II

ÉGLISE ET CITÉ

L'Eglise n'a pas seulement le souci de son organisation interne. C'est sur terre que l'homme fait son salut ou signe sa condamnation. Il faut le guider dans ses activités quotidiennes. La vie politique, familiale, économique, intellectuelle intéresse l'Eglise. Non qu'en chacun de ces domaines, elle propose une règlementation complète et des solutions détaillées. Mais elle précise les devoirs des citoyens et les obligations de l'Etat. Elle impose sa morale familiale, détermine les droits et les devoirs des époux, des parents, des enfants. Elle rappelle au respect de l'homme dans l'esclave, prescrit l'honnêteté en affaires, condamne les gains usuraires. Dans la rencontre de la pensée antique et de la religion nouvelle, elle détermine ce que l'on doit garder de l'héritage païen.

CHAPITRE PREMIER

L'ÉTAT ET LE DROIT SÉCULIER

Longtemps méprisée ou persécutée par l'Etat, l'Eglise libérée ne le condamne pas. Elle précise son rôle et ses limites. Elle tente d'ordonner ses relations avec le pouvoir séculier. Elle exerce son influence sur le droit.

SECTION I

LA DOCTRINE ECCLÉSIASTIQUE DU POUVOIR[1]

La réflexion des auteurs chrétiens a porté principalement sur trois points : la légitimité de l'Etat, ses obligations, les devoirs des sujets à son égard.

§ 1. — Légitimité de l'Etat

Empruntant à la philosophie politique antique et aux Ecritures, les Pères justifient l'État par des raisons d'ordre naturel et d'ordre surnaturel.

Raisons naturelles. — L'écho des diverses écoles antiques se retrouve dans la patristique. Avec Aristote, et sans doute plus

1. Cavallera, *La doctrine sur le prince chrétien dans les lettres pontificales du Ve siècle* (*Bull. Litt. eccl.*, 1937, 67-78 ; 119-135 ; 167-179) ; H. Eger, *Kaiser u. Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Caesarea* (*Z. f. neutestas. Wissenschaft*, 1939, 37 et s.) ; C.F. Reilly, *Imperium a. sacerdotium according to St. Basil the Great* (*Cathol. Univ. of America, Studies in Christian Antiquity*, 7, Washington, 1945) ; Brezzi, *Le dottrine politiche dell'età patristica*, 1949 ; Biondo Biondi, *Il diritto romano cristiano*, I. 168-230 ; Casavola, *Le politiche dei christiani pregiustinianei Labeo*, I (1955), 58 et s. ; J. R. Laurin, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361* (*Analecta Gregoriana*, 61, 1954).

directement à la suite de Cicéron ou de Sénèque, Lactance allègue le caractère sociable de l'homme, qui l'incite à vivre en communauté. Cette vie commune n'est possible que dans le cadre d'un ordre étatique. Lactance tient l'Etat pour un postulat de la nature humaine, non pour une conséquence directe de la faute originelle.

Mais on retrouve aussi l'idée épicurienne de la nécessité de l'Etat pour mettre un terme à la violence et assurer l'ordre. L'Etat dispose de la force et exerce la contrainte contre les méchants. C'est alors le justifier par la lutte contre le mal. Sa nécessité devient une conséquence de la faute originelle.

Ces idées sont largement développées par Ambroise[1]. Pour lui l'Etat est essentiellement un organe répressif ou du moins contraignant. Cependant il croit déjà en trouver des formes élémentaires dans les sociétés animales d'oiseaux, d'abeilles ou de poissons. A supposer l'exactitude de ses observations, elles concerneraient l'existence d'une organisation sociale plutôt que d'une structure étatique. La confusion des deux notions marque les limites de la réflexion patristique sur ce point. C'est également à une organisation sociale hiérarchisée plus qu'à une véritable notion de l'Etat que pourrait s'appliquer l'analogie, invoquée par Ambroise après bien des auteurs anciens, entre les solidarités humaines et les relations des membres tous nécessaires à la vie du corps[2].

Ambroise admet d'ailleurs la succession de deux formes d'organisation étatique, séparées par la chute, A l'origine, tous les hommes auraient eu part aux honneurs et aux charges par une sorte d'alternance dans l'exercice des fonctions étatiques pendant un temps assez bref. Dans ces conditions, personne ne pouvait imposer un pouvoir arbitraire : « *Hic erat pulcherrimus status rerum* ». Cette vue évoque aussi bien l'âge d'or des philosophes païens que le Paradis biblique. Mais, suite de la faute originelle, l'ambition, le désir de dominer aboutissent à un régime autoritaire, où le pouvoir, acquis et conservé par la force, est exercé par un seul et dans son intêret. L'Etat n'est plus seulement une conséquence de la faute, en ce qu'il est nécessaire pour contenir le mal. Il est lui-même, le mal.

1. O. Schilling, *Naturrecht u. Staat.* 147-152.

2. *De off.*, 3, 3, 17 et s. (*PL.* 16, 149). On trouve également les éléments d'une doctrine du pouvoir dans les *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* de l'Ambrosiaster (*CSEL.* 50) ; cf. en particulier, qu. 91, 8 : le titulaire du pouvoir est *quasi vicarius Dei* ; qu. 35 : *Dei enim imaginem habet rex, sicut et episcopus Christi* et une affirmation du respect du même aux mauvais princes ; qu. 110, 5, le pouvoir injuste.

Raisons surnaturelles. — A ces explications traditionnelles, colorées par la religion nouvelle, s'en ajoutent d'autres, qui ont leur source dans l'Ecriture. Reprenant la formule de saint Paul, « *omnis potestas a Deo* », les Pères considèrent que tout pouvoir vient de Dieu et est voulu par Dieu. D'où cette conclusion, dégagée par Ambroise : Il ne peut y avoir de pouvoir intrinsèquement mauvais. Seul peut être répréhensible l'usage du pouvoir [1].

C'est encore en utilisant saint Paul [2] que saint Ambroise lance la théorie du pouvoir ministériel du prince, dont la fortune sera grande à partir de la Renaissance carolingienne. Le titulaire du pouvoir est ministre de Dieu lorsqu'il fait de son autorité un usage convenable : « *Dei minister sit qui bene potestate utitur* » [3]. Le pouvoir était ainsi justifié par l'usage qui en était fait.

Les docteurs ne seront pas seuls à enseigner l'origine divine du pouvoir. La même conception se retrouve dans les lettres des papes [4] et les constitutions impériales [5]. Sans doute est-ce à la doctrine chrétienne que des empereurs chrétiens ont pris cette notion. On ne saurait cependant oublier certaines analogies païennes, qui ont pu faciliter cette réception. Les dieux étaient parfois invoqués eux aussi comme les promoteurs du pouvoir impérial [6].

La doctrine augustinienne. — La pensée d'Augustin présente en ce domaine une telle originalité et une telle importance (elle sera l'origine du principal courant de philosophie politique du Haut Moyen-Age) qu'elle mérite un examen spécial [7].

1. *Expos. evang. sec. Lucam*, III, 29-31 (*CSEL*. 32, 152) ; O. SCHILLING, *op. cit.*, 154.
2. *Rom.* XIII, 4 : « Le prince est ministre de Dieu pour le bien ».
3. *Expos.*, *loc. cit.*
4. Innocent I, *Ep.* 6 à Exupère de Toulouse (*PL*. 20, 495).
5. Constantin se dit *a Deo coronatus* ; Théodose II déclare : *imperium ergo divino nutu sortiti* ; Marcien écrit au pape : *adhoc maximum imperium venimus Dei providentia* (*PL*. 54, 889) ; cf. H. ZILLIACUS, V° *Devotions-formeln*, *Reallexikon f. Antike u. Christentum* (1557), 880 ; BIONDO BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, I, 172-179.
6. La *Providentia Deorum* assistait les empereurs du IIIe siècle (G. GIGLI, *La crisi dell'impero romano*, Palermo, 1947, 207). Cf. L'inscription à Dioclétien (*CIL*. III, 12326) : « *Diis auctoribus, ad reipublicae amplificandae gloriam, procreato... Jovio Maximo* » ou les expressions du genre de *dis faventibus Gordianus* (*Hist. Aug.*, Maxime, 15, 7) et sur ce problème, W. ENSSLIN, *Gottkaiser u. Kaiser von Gottes Gnaden* (1943). Les profondes différences entre ces attitudes païennes et la doctrine paulinienne sont évidentes. Mais ces affirmations païennes ont pu préparer la voie à l'adoption par les empereurs de la doctrine chrétienne.
7. Celui-ci ne pourra être que sommaire, sur un sujet où la littérature s'accroît chaque année. Cf. parmi les études récentes, TRUYOL SERRA, *El derecho y el estado en san Agustin* (Madrid, 1946, 211 p.) ; P. BREZZI, *La concezione agostiniana della città di Dio* (Galatina, 1947, 102 p.) ; V. GIORGIANNI, *Il concetto del diritto e dello*

Source d'inspiration[1]. — Comme pour tous les auteurs chrétiens de cette période, la pensée politique d'Augustin emprunte à la fois aux traditions païennes et à la morale chrétienne. D'un long commerce avec les rhéteurs et les philosophes païens, il avait acquis une culture beaucoup plus profonde qu'aucun autre Père d'Occident. Les textes scripturaires de l'Ancien Testament lui ont fourni des notions et des exemples, sur la société, les gouvernements, la guerre. Ceux du Nouveau Testament sur les relations entre les deux pouvoirs. A saint Paul, il emprunte surtout la formule « *omnis potestas à Deo* ». Parmi les écrivains chrétiens, seuls les latins ont été largement utilisés : Tertullien, Lactance, Ambroise donnent des textes et des arguments pour critiquer le paganisme, dissocier les deux pouvoirs, affirmer la prééminence de l'Eglise, le droit de résistance à l'injustice, la soustraction de la conscience aux investigations du pouvoir[2].

Mais la pensée augustinienne est également pénétrée des traditions païennes. Elle s'inspire d'idées platoniciennes, surtout par l'intermédiaire de Cicéron[3], à qui Augustin fait de nombreux emprunts, souvent textuels, pour définir l'Etat, préciser ses buts, fixer les devoirs des princes. Les témoignages des historiens, Salluste ou Tite-Live, étayent sa critique de la Rome païenne, mais lui fournissent aussi des raisons d'exhalter les vertus de l'époque républicaine.

Enfin dans le dualisme des deux cités, reparaît peut-être le souvenir de doctrines manichéennes.

Les deux cités. — L'apport le plus original et le plus célèbre de la pensée augustinienne est sans doute cette théorie des

stato in S. Agostino (*Il pensiero medioevale*, Série 1, vol. II, 1951) ; DISNER, *Studien zur Gesellschaftslehre u. soziale Haltung Augustins* ; J. SPÖRL, *Augustinus Schöpfer einer Staatslehre ?* (*Hist. Jahrbücher*, 1955) ; G. GARELLI, *Aspetti della filosofia giuridica, politica e sociale di S. Agostino* (Milano, 1957, 141-219) ; Y.M.J. CONGAR (*Maître Rufin et son de bono pacis*, *Rev. des sc. Phil. et Théol.* 41 (1957), 431 et s). montre comment Augustin reconnaît « la validité juridique d'un ordre temporel » et comment l'« augustinisme politique » des Carolingiens perdra de vue cette notion.

Les thèses classiques de G. COMBÈS, *La doctrine politique de saint Augustin* (thèse Lettres, Bordeaux, 1927, 482 p.) et de I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (*Bibl. éc. fr. Athènes et Rome*, fasc. 145 et 145 *bis*, 1937 et 1949) restent essentielles.

1. COMBÈS, *op. cit.*, 34 et s.

2. Par exemple, Tertullien, *Apol.* 11, 22, 25, 26, pour la critique du paganisme, l'inefficacité des Dieux à protéger Rome ; Ambroise, *Ep.* 21, 4, 51, pour la distinction des deux pouvoirs et la prééminence de l'Eglise.

3. COMBÈS, *op. cit.*, 46-48.

deux cités[1]. C'est aussi le point qui a fait l'objet du plus grand nombre d'études, de discussions parfois équivoques[2].

La *civitas terrena* ne se confond pas avec l'Etat, pas plus que la *civitas Dei* n'est l'Eglise. Toutes deux sont des sociétés idéales, l'une selon la chair, l'autre selon l'esprit[3]. Les structures historiques concrètes ne les réalisent qu'en partie, en bien ou en mal.

L'Eglise n'est pas la seule société des élus. Elle compte aussi des réprouvés[4]. L'Etat n'est pas toujours la cité du diable. Certains Etats ou certaines périodes de leur histoire (Babylone, Rome) ont figuré ce royaume de Satan. Mais la rencontre n'est ni nécessaire ni constante. C'est ainsi que dans une vue grandiose Augustin considère que la lutte ou l'alternance des deux cités ponctue l'Histoire du monde.

Mais l'Etat en lui-même n'est pas condamné. Si Augustin a écrit : « *quid sunt regna nisi magna latrocinia* » (*Civ. Dei*, 4, 4), il a fait précéder cette interjection de la réserve essentielle : « *remota igitur justicia, quid sunt...* ». Ce n'est que lorsqu'il rejette la justice que l'Etat devient une association de brigands. L'histoire de Rome offre l'exemple de ces alternances historiques et de ces oppositions logiques. Augustin les rappelle et tour à tour loue les bons empereurs ou dénonce la passion de dominer par la force, la corruption des magistrats, l'exploitation des faibles[5].

Légitimité de l'Etat. — Avec la doctrine commune des auteurs chrétiens de son époque, Augustin reconnaît un double fondement à la légitimité de l'Etat. La nature humaine est faite pour la vie sociale[6]. Une société organisée et dotée d'un pouvoir étatique est une donnée de nature. Le meilleur chef est celui qui

1. Il ne s'agit pas seulement d'un thème de circonstance, inspiré par la situation politique et propre au *de civitate Dei* (413-426), mais d'une idée maîtresse de la pensée augustinienne qui apparaît déjà dans le *de vera religione*, 27 (en 390-391), les *Enarr. in Psalm.* 9 (probablement en 392) et 148 (probablement en 395) et le *de Cathechizandis rudibus* (en 399). Le dualisme manichéen y reparaît et aussi la doctrine de Tyconius, mais transformée.

2. A. Lauras et H. Rondet, *Le thème des deux cités dans l'œuvre de saint Augustin* dans *Etudes Augustiniennes* (Paris, 1953, 97-160) ; G. Garilli, *Aspetti della filosofia... di S. Agostino* (Milano, 1957), 147-162 ; I. Calabi, *Le fonti della storia romana nel « De civitate Dei » di Sant'Agostino* (*La Parola del Passato*, 1955, 274-294).

3. *Civ. Dei*, 14, 1 et 28 ; 15, 1 ; 18, 2 ; 19, 17. Cf. Heiler, *Altkirchliche Autonomie*, 33-34 ; Schilling, *Naturrecht u. Staat*, 192-193.

4. Sur ce point Augustin se sépare de Tyconius, cf. Dempf, *Sacrum Imperium*, 123-125.

5. *Civ. Dei*, 3, 14 ; 4, 3 et 7 ; 19, 5 et 7, etc.

6. *Ibid.*, 18, 2 ; 19, 6, 12, 14, 19.

s'impose naturellement[1]. Ces idées sont empruntées au *De Republica*, qu'Augustin cite à plusieurs reprises.

Mais saint Augustin évoque aussi l'idée du pacte social conclu par les hommes pour mettre un terme au régime de violence et d'arbitraire des plus forts[2]. L'Etat répond au besoin d'ordre et de sécurité. Et ici reparaissent les traditions épicuriennes.

Fait pour combattre le mal, l'Etat apparaît alors comme une rançon de la faute originelle, qui a introduit le mal sur terre. Il est aussi, par les servitudes qu'il impose, une conséquence du péché[3].

Si le pouvoir est voulu par Dieu et si le prince apparaît comme un envoyé de Dieu[4], le mauvais prince peut être lui aussi considéré comme l'agent de la vengeance divine, lorsque Dieu estime que les hommes méchants méritent de tels maîtres[5]. Sous une autre forme reparaît l'idée d'un Etat contraignant, fruit de la faute.

Formes de gouvernement. — L'Etat peut revêtir des formes diverses. Saint Augustin se montre en principe indifférent à la forme de gouvernement. Il admet parfaitement le régime impérial romain[6]. Il connaît aussi les autres formes dont l'histoire romaine lui offrait l'exemple, royauté ou république et il n'ignore pas les analyses et les distinctions que les anciens avaient faites sur ce sujet.

Mais précurseur en cela d'un Bodin ou d'un Montesquieu, il ne croit pas à la vertu exclusive d'un régime qui partout et toujours serait le « bon gouvernement ». La constitution politique de chaque peuple doit se déterminer par ses conditions de vie et son degré d'évolution.

But et fonctions de l'Etat[7]. — Voulu par Dieu, l'Etat doit exercer son pouvoir selon la volonté divine. En raison de son origine, le pouvoir ne saurait être arbitraire ni sans limites.

L'Etat a des fonctions naturelles. L'une de ses raisons d'être

1. *Contra Julianum*, IV, 61 (*PL.* 45, 767-768), citant Cic., *de Rep.* 3, 19.
2. *Conf.*, 3, 8, 15.
3. *Civ. Dei*, 19, 15.
4. *Ibid.*, 5, 19 ; *Enarr. in Psalm.* 61, 21 (*Corpus Christ.* 39, 879) ; *Ep.* 93, 20 et 105, 7 (*CSEL.* 34, 464 et 599) ; *Sermo* 62 et 302, 14 (*PL.* 38, 420 et 1390).
5. *Civ. Dei*, 5, 19 et 21.
6. *Ibid.*, 5, 26 ; *Sermo* 62, ch. 8, n. 13 (*PL.* 38, 420) ; *Ep.* 93, 20 (*CSEL.* 34, 464) ; *Ep.* 138 (*CSEL.* 44, 126 et s.) ; *Enarr. in Psalm*, 124, 7 (*Corpus Christ.*, 40, 1840) ; cf. Combès, *op. cit.*, 85 et s. ; Biondo Biondi, *Il diritto romano cristiano*, I, 214-215.
7. Schilling, *Naturrecht u. Staat...*, 193 et s.

est d'assurer l'ordre, l'union, la paix [1]. Idée d'une importance primordiale, qui inspirera la philosophie politique du Haut Moyen âge et qui sera particulièrement mise en valeur lors de la Renaissance carolingienne.

Cette mission pacifique implique la garantie de l'ordre contre les ennemis intérieurs par la législation et la juridiction, et contre ceux de l'extérieur, au besoin par la guerre juste. Certaines manifestations de la force sont légitimes, les tribunaux, l'armée, de même que la sévérité d'un bon père de famille. Le mal les rend nécessaires. Saint Paul les admettait et elles garantissent la sécurité de l'Eglise, mais celle-ci doit s'efforcer d'atténuer les rigueurs de la justice. La sévérité du juge doit se concilier avec l'esprit de charité [2].

L'Etat doit en outre garantir les intérêts matériels et économiques, en même temps que les intérêts moraux et religieux. Il assure le bien des individus et des familles, maintient la tranquillité dans l'ordre [3].

Il dispose pour cela d'un triple *officium* [4] et par ce terme il faut entendre à la fois une fonction et un moyen.

D'abord l'*officium imperandi*, charge autant qu'honneur, car le commandement expose à l'orgueil et à l'ambition. Il risque de conduire à la dictature, ainsi qu'il est arrivé à Marius ou à Sylla [5].

L'*officium providendi* implique la prévoyance, nécessaire au bonheur des peuples. Celui-ci ne doit pas être cherché dans les plaisirs [6], les richesses ou la gloire. Saint Augustin reproche à Cicéron d'avoir fait de celle-ci l'un des ressorts de l'action des chefs d'Etat [7]. Le bonheur est dans la vertu [8]. Et Augustin allègue en ce sens Salluste à côté de l'Ancien Testament.

Enfin le chef a l'*officium consulendi*. Il doit par ses conseils faire connaître au peuple son véritable intérêt [9].

Ayant analysé les fonctions étatiques, Augustin peut tracer le portrait du prince idéal [10].

1. *Civ. Dei*, 19, 13 et 17 ; cf. COMBÈS, *op. cit.*, 105 et s.
2. *Non nocendi cupiditate, sed... consulendi karitate*, *Ep.* 153, 16 et 19 (*CSEL.* 44, 413 et 417 = C. 23, qu. 5, c. 18 et 4).
3. *Civ. Dei*, 19, 13 ; *Ep.* 155, 3, 12 et 4, 17 (*CSEL.* 44, 441 et 447).
4. *Civ. Dei*, 19, 14 ; COMBÈS, *op. cit.*, 92-104.
5. *Civ. Dei*, 3, 26-27 ; 19, 22.
6. *Ibid.*, 2, 20 ; 5, 20, etc.
7. *Ibid.*, 5, 13.
8. *Civ. Dei*, 5, 12 et 18 ; *Ep.* 155, 8 et 9 (*CSEL.* 44, 438-439).
9. *Civ. Dei*, 5, 12.
10. *Civ. Dei*, 5, 24. Constantin et Théodose sont donnés comme modèles de princes chrétiens (*Ibid.*, ch. 25 et 26).

Le bon prince est celui qui gouverne avec justice sans oublier qu'il est un homme, qui emploie son pouvoir à l'exaltation du culte de Dieu, qui craint, aime, honore Dieu, qui sait se montrer lent à la vengeance et prompt au pardon.

§ 2. — *Les obligations de l'Etat*

Dicté par l'ordre naturel et voulu par Dieu, le pouvoir n'a pas sa fin en lui. Il impose à son titulaire certaines obligations. Les Pères insistent volontiers sur ces devoirs du prince, dont Augustin nous a fourni un tableau. Un sermon de Pierre Chrysologue, évêque de Ravenne au milieu du ve siècle, constitue un véritable traité des devoirs des puissants[1].

Devoirs du prince. — Le prince doit gouverner avec ordre, assurer la paix à tous, faire régner la justice, libérer les opprimés, aider les faibles[2]. Il est tenu de respecter la liberté de ses sujets[3] qui, autant que son autorité, est une donnée de nature.

Le prince et la loi. — Le prince est soumis à la loi. Toutefois la pensée ecclésiastique, en particulier celle d'Ambroise, présente ici des nuances. Saint Ambroise répète dans plusieurs passages que le prince n'est pas tenu par les lois humaines[4]. Ancien fonctionnaire romain, il conserve l'adage des juristes romains : *princeps legibus solutus*. Mais cette liberté n'est qu'apparente. Le prince est tenu par sa conscience[5] et de ce fait il doit respecter sa propre loi[6].

Responsabilité. — Ayant des devoirs, tenu en conscience par la loi, le prince, qui a reçu son pouvoir de Dieu est responsable devant Dieu. Mais de cette responsabilité, les Pères ne concluent pas à une juridiction des évêques sur le prince, si ce n'est en sa qualité d'homme et de pécheur.

1. *Sermo* 26 (*PL.* 52, 272).
2. Ambroise, *Expositio evang. sec. Luc*, III, 29-31 (*CSEL.* 32, 152); Jérôme, *Super Jerem.*, L. IV, 35 (*CSEL.* 59, 255 = C. 23, qu. 5, c. 23).
3. Ambroise, *Ep.* 40, 2 (*PL.* 16, 1101).
4. Cf. O. Schilling, *Naturrecht u. Staat*, 155-156.
5. *Quamvis legibus absolutus, suae reus conscienciae.*
6. *Ep.* 21, 9 (*PL.* 16, 1004).

Devoirs des fonctionnaires. — On trouverait chez les Pères les éléments d'un traité de la fonction publique, en même temps qu'une description des abus les plus graves de l'administration du Bas-Empire. Comme leur chef, l'empereur, ses agents devraient respecter la justice, rendre à chacun ce qui lui est dû, ne pas prendre le bien d'autrui, sacrifier leur intérêt à l'équité commune [1].

§ 3. — *Les devoirs des sujets*

Le devoir du sujet est l'obéissance. On en verra le principe, les conséquences et les limites.

Le principe. — L'obéissance est due au pouvoir parce qu'il est voulu par Dieu [2]. Elle se prévaut des paroles du Christ *Reddite Caesari* (Matth. 22, 21) [3]. On doit l'obéissance même à un prince injuste, tel que le fut Julien à condition que l'ordre qu'il donne ne soit pas en lui-même mauvais. On doit le suivre à l'armée, mais on ne doit pas se soumettre à son ordre d'adorer les idoles. Saint Augustin considère qu'il faut « supporter l'Etat le plus pervers et le plus mauvais » [4].

Conséquences pratiques. — Les Apologistes s'étaient plus à montrer dans les chrétiens des citoyens fidèles, respectueux des lois, soumis à l'autorité. Ce qui était particulièrement méritoire à l'égard d'un Etat païen souvent hostile devenait normal dans un Empire chrétien. Ambroise [5] et Augustin [6] insistent souvent sur ce point. Selon eux le chrétien doit être le meilleur des citoyens.

La gestion des charges publiques est une forme de l'obéissance et du service rendu à l'Etat. Il est vain de les briguer, mais on doit les accepter comme un devoir de charité [7].

1. Ambroise, *de Off. ministr.*, I, 24, 115 ; I, 27, 26 ; *Liber de virginitate*, 18, 114 (*PL.* 16, 57, 60, 295).
2. Augustin, *Sermo* 62, ch. 8, n. 13 (*PL.* 38, 420 = C. 11, qu. 3, c. 97) ; cf. *Contra Faustum*, 22, 73 (*CSEL.* 25. 670 = C. 23, qu. 5, c. 15) ; Jérôme, *In Ep. ad Titum*, c. 2, v. 10 (*PL.* 26, 584 ; cf. C. 23, qu. 5, c. 24).
3. Ambroise (*Exp. Ev. sec. Luc.*, 4, 73, *CSEL.* 32, 4, 176 = C. 11, qu. 1, c. 28).
4. Augustin, *Civ. Dei*, 11, 19 ; cf. *Ennarr. in Psalm.*, 124, 7 (*Corpus Christ.*, 40, 1840).
5. J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, 326-328 ; cf. *Exp. Ev. sec. Luc.*, 4, 73 (*CSEL.* 32, 4, 176).
6. *Civ. Dei*, 1, 35 ; *Ep.* 138, 15 (*CSEL.* 44, 141) ; cf. Casavola, *Le politiche dei cristiani pregiustinianei*, *Labeo*, I, 56-58.
7. Augustin, *Civ. Dei*, 19, 19.

L'obligation de payer l'impôt est également rappelée fréquemment. Elle trouve une justification particulièrement directe dans le *Reddite Caesari*[1]. La fraude envers le Trésor est tenue pour une faute[2].

Les sujets doivent également se soumettre à la justice séculière. Ambroise, marqué par ses années d'administration civile, affirme la légitimité de l'organisation judiciaire impériale. Il en tolère même les formes les plus brutales, justifie la torture et la peine de mort[3].

Enfin les sujets sont tenus d'observer les lois civiles[4] et de respecter l'ordre social. Gélase à plusieurs reprises insiste sur cette obligation[5]. Un exemple montrera combien il reste fidèle aux règles romaines[6]. Des esclaves ont trouvé refuge sur des terres d'église. Ce fait soulève un double conflit : entre le droit de propriété et l'asile, entre l'esclavage reconnu par le droit romain et la liberté des enfants de Dieu affirmée par l'Eglise. Dans sa lettre aux évêques d'Italie du Sud, Gélase prescrit d'assurer le respect des droits du maître et de garantir l'ordre public[7].

Limites. — L'obéissance à l'Etat n'est cependant pas sans limites. Celles-ci proviennent de la hiérarchie des ordres et des lois. La loi de Dieu l'emporte sur la loi humaine. On ne doit rien faire qui irait contre la première sous prétexte d'obéissance à la seconde. Cette règle dépasse d'ailleurs le seul problème de l'obéissance à l'Etat. Elle s'applique à l'égard de toute forme d'autorité, prince, père, mari ou maître[8].

La résistance à la loi mauvaise ou à l'ordre injuste est donc légitime. Mais elle se borne à une attitude de résistance passive, au refus de faire le mal, qui exposera peut-être au martyr. Elle ne saurait autoriser l'insurrection. Ambroise, en bon fonctionnaire romain, condamne le recours à la violence. Il faut sup-

1. Ambroise, *Ep.* à Valentinien II, 21, 33 et 35 (*PL.* 16, 1017-1018) ; *Expos. evang. sec. Luc.* 2, 77 et 9, 35 (*CSEL.* 32, 83 et 451) ; *Ambrosiaster, Comm. in Ep. ad Rom.* 19, 6, 7 (*PL.* 17, 172).
2. Augustin, *Ep.* 96 (*CSEL.* 34, 514).
3. J. R. Palanque, *op. cit.*, 342 et s.
4. Augustin, *Civ. Dei*, 19, 17.
5. *Ep.* 14, 14 ; *Ep.* 22 (Thiel, 370 et 389 ; cf. D. 10, c. 11) ; E. J. Jonkers, *Pope Gelasius and civil Law* ; *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 20 (1952), 335-339.
6. Ce caractère de romain s'affirme dans la lettre de Gélase à Anasthase où il proclame sa volonté de bonnes relations avec l'empereur (*Ep.* 12, 1 ; Thiel, 350) : *sicut romanus natus, romanum principum amo.*
7. *Ep.* 14, 14, cité ci-dessus.
8. Jérôme, *In epist. ad Titum*, c. 2, v. 9 (*PL.* 26, 584 ; cf. C. 11, qu. 3, c. 93).

porter l'injustice, Dieu seul peut châtier[1]. Augustin professe une doctrine analogue[2].

SECTION II
RELATIONS AVEC LES POUVOIRS SÉCULIERS

Dès le début de cette étude on a indiqué les liens toujours plus étroits qui, de Constantin à la fin du v[e] siècle, se sont progressivement instaurés entre la hiérarchie ecclésiastique et le pouvoir séculier. Ils ne sont que l'une des manifestations, la plus marquante sans doute, mais aussi la plus dangereuse, de l'interpénétration des deux sociétés.

Quelle fut en présence de ces faits l'attitude de la doctrine ecclésiastique ? Dans quelle mesure les variations de la politique impériale modifièrent-elles les positions théoriques, c'est ce qu'il faut rechercher ici.

La papauté, que représentent parfois des hommes de premier plan, est encore trop faible pour songer à une théocratie. Elle n'a ni l'organisation centralisée, ni les cadres, ni les moyens de liaison à travers l'Empire qui seraient nécessaires à pareille ambition. Si des clercs ont parfois exercé un grand rôle politique (Ossius auprès de Constantin[3], Ambroise auprès de Gratien et de Théodose[4]), ce ne sont pas les chefs de l'Eglise. Leur autorité résulte de leur prestige personnel plus que de leurs fonctions ecclésiastiques.

Quant aux empereurs, ceux d'Occident perdent progressivement leur autorité. Ils ne sauraient prétendre au césaropapisme. En Orient, les mœurs introduites par Constantin[5] fortifiées

1. J. R. Palanque, *op. cit.*, 353 ; cf. *de Paradiso*, 6, 30 (*PL.* 14, 287 ; cf. C. 11, qu. 3, c. 92).
2. Combès, *op. cit.*, 156-157. Le seul texte qui semble autoriser la révolte est celui du *De libero arbitrio*, I, 46 (*CSEL.* 74, 15). Si un peuple dépravé vend ses suffrages à un indigne, l'homme vertueux peut « ôter à ce peuple le pouvoir de conférer les honneurs et le soumettre à l'autorité de quelques citoyens honnêtes ou même au pouvoir d'un seul ». Mais cette solution exceptionnelle est justifiée par l'intérêt commun.
3. De Clercq, *Ossius of Cordoba.*
4. J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain* (Paris, 1933) ; W. Ensslin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Grossen* (München, 1953).
5. L'interprétation du qualificatif d'« évêque du dehors » donné à Constantin par Eusèbe (*Vit. Const.*, IV, 24) reste discutée (J. Straub, *St. Patristica*, I, 1957, 678-695). Evêque des païens (Piganiol, *L'Empire chrétien*, 61, 80 après Babut), ou évêque pour les questions de dehors (Lietzmann). Quelle que soit la portée

par les empereurs ariens, acceptées le plus souvent par les évêques de Constantinople préparent le césaropapisme byzantin. Mais il n'est qu'en germe dans notre période.

Devant cette menace la doctrine ecclésiastique insiste sur les principes de non immixtion. Lorsque le péril paraîtra conjuré, après la crise arienne, elle se laisse entraîner vers ceux d'une collaboration étroite. Mais la crise orientale, à la fin du v[e] siècle oblige à insister de nouveau sur la distinction des autorités et des tâches.

§ 1. — Les doctrines de non-immixtion au IV[e] siècle

Elles s'affirment tout spécialement à l'époque de l'arien Constance qui domine les conciles, fait de sa volonté la loi de l'Eglise, poursuit Athanase[1].

Ossius. — Sous l'influence d'Ossius, ces doctrines s'expriment déjà au concile de Sardique (343), dont l'un des objectifs était de réagir contre les interventions abusives de l'empereur[2]. La lettre du concile à l'empereur, œuvre de l'évêque de Cordoue, formule le principe de la non-intervention de l'empereur dans les affaires ecclésiastiques[3].

Mais ce fut surtout après l'exil de Libère, lorsque Constance terrorisa les évêques pour les obliger à souscrire la condamnation d'Athanase, qu'Ossius, pressé lui aussi d'adhérer à cette sentence, expose dans une lettre célèbre à Constance la doctrine ecclésiastique de non-intervention[4].

Cette lettre constitue la première prise de position officielle sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Elle est la première à les fonder sur le *Reddite Caesari*. Elle affirme la soumission du prince en tant que chrétien à l'égard de l'Eglise et prône la séparation des fonctions : « Ne vous mêlez pas des affaires religieuses et ne donnez pas d'ordres à ce sujet. Mais apprenez-les de nous.

exacte de l'expression elle marque à la fois l'intention d'intervention dans des questions religieuses et la reconnaissance d'une différence de rang et de fonctions entre l'empereur et l'épiscopat.

1. Biondo Biondi, *Il diritto romano cristiano*, I, 204-205.

2. Par exemple, les c. 3 et 4 (latin) instituant l'appel au pape contre les jugements en matière de foi par des conciles dominés par l'empereur ; c. 8 (latin) hostile aux voyages des évêques à la cour ; c. 9 (latin) instaurant un contrôle épiscopal des recours à l'empereur (Bruns, I, 91 et s.).

3. Dans Hilaire de Poitiers, *Collectanea anti-ariana* (*CSEL.* 65, 181-182) et dans Athanase, *Hist. arian. ad monac.*, 52 ; *Apolog. contra Arian.*, 36.

4. La lettre est rapportée par Athanase, *Hist. arian.*, 44 (*PG.* 25, 744-748).

Dieu a mis la royauté dans vos mains et nous a chargés des affaires de son Eglise ».

Les victimes de Constance. — La même doctrine se retrouve chez d'autres évêques contemporains, frappés par Constance pour leur refus de condamner Athanase. Pendant son exil (354-361) Lucifer de Cagliari compose contre l'empereur des traités d'une rare violence. Dans son *de Sancto Athanasio*[1], il ne craint pas d'écrire à Constance : « Prouve-donc que tu as été établi comme empereur pour nous conduire par les armes à faire toutes les volontés de ton ami le diable. Tu ne pourras pas le prouver, parce qu'il t'a été prescrit non seulement de ne pas dominer les évêques, mais d'obéir à leurs décrets si strictement que si tu essaies de t'y soustraire, tu seras condamné à mort ».

Moins violent dans le ton, mais aussi ferme pour le fond, l'évêque de Poitiers, saint Hilaire, exilé en Phrygie (356) dénonce dans plusieurs pamphlets les dangers des interventions impériales[2].

La doctrine de non-intervention professée par les hommes d'Eglise au milieu du IVe siècle, se retrouve dans le discours que Rufin d'Aquilée attribue à Constantin au concile de Nicée, dans son *Histoire ecclésiastique*[3] écrite au début du Ve siècle : « Dieu, aurait déclaré l'empereur aux évêques, vous a fait prêtres et vous a donné le pouvoir de nous juger... Mais vous, vous ne pouvez être jugés par des hommes, car vous attendez le jugement de Dieu seul ».

La doctrine ambrosienne[4]. — L'indépendance de l'Eglise trouve son plus ardent défenseur dans la personne de saint Ambroise. L'évêque de Milan ne se borne pas à l'affirmer dans ses écrits. Par son attitude énergique, il saura l'imposer. Sa doctrine est plus nuancée que celle de l'époque précédente. Parce que les princes deviennent plus dociles aux sollicitations de l'Eglise, Ambroise ne se contente plus d'affirmer l'indépendance du pouvoir spirituel. Il demande l'aide de l'Etat.

1° Pour établir l'indépendance de l'Eglise, Ambroise distingue la *religio* de la *res publica*. La première, que la Rome païenne

1. L. I (*CSEL*. 14, 76, VII) écrit probablement vers 357-358.
2. Par exemple *de synodis*, 4 ; 63 ; 78 ; *ad Constantium Augustum Libri* II (*PL*. 10, 483, 522 ; 530 ; 557 ; etc.).
3. I, 2 (*PL*. 21, 468).
4. J. R. Palanque, *op. cit.*, 371 et s.

intégrait dans le *ius publicum*[1] prend son autonomie. Si l'empereur a maîtrise sur toute chose, son pouvoir s'arrête devant ce domaine réservé[2]. La distinction est nette : « *ad imperatorem palatia pertinere, ad sacerdotem ecclesias* »[3]. La foi et la discipline ne relèvent que de l'épiscopat.

L'empereur ne peut avoir la direction de l'Eglise. Bien plus, en tant que chrétien, il est dans l'Eglise et soumis à la loi de Dieu : « *Imperator intra ecclesiam non supra ecclesiam est* »[4]. Lors du conflit de l'autel de la Victoire, Ambroise rappelle à Valentinien II qu'il est soumis à Dieu[5]. En matière religieuse, l'empereur doit suivre les instructions de l'Eglise[6]. Il est tenu par la loi morale chrétienne. C'est déjà l'annonce de la soumission du prince à l'Eglise *ratione peccati*[7]. Non content de formuler le principe, Ambroise le met en œuvre lors de la pénitence imposée à Théodose[8].

2° Mais l'empereur doit également aider l'Eglise. Car l'Etat doit contribuer au bien des âmes. C'est la conséquence du caractère ministériel reconnu à la fonction royale[9]. Ambroise admet que l'empereur convoque les conciles, facilite le déplacement des évêques qui doivent y assister, ratifie leurs décisions, veille à leur observation.

L'influence de la doctrine ambrosienne sera considérable. Elle a contribué à faire prévaloir en Occident une attitude d'hostilité à l'égard des intrusions impériales, qui troubleront si souvent la vie religieuse de l'Orient. Saint Augustin s'inspire des idées d'Ambroise pour affirmer l'indépendance et la primauté de l'ordre ecclésiastique[10]. Le Moyen âge, après lui, professera la doctrine du *ministerium regale*.

1. Ulpien au Digeste, 1, 1, 1, 2.
2. *Ep.* 20, 8 ; 14 ; 16 (*PL.* 16, 996 et s. ; des passages figurent C. 23, qu. 8, c. 21) : *ea quae sunt divina imperatoriae potestati non esse subjecta* ; cf. l'*oratio contra Auxentium* (*PL.* 16, 1007 et s., dont des fragments figurent au Décret, *ibid.*).
3. *Ibid.*, § 19. Même doctrine chez saint Jean Chrysostome, qui le premier déclare : « au roi ont été confiés les corps, au prêtre les âmes » (*PG.* 56, 125).
4. *Contra Auxentium* 36 ; cf. *Ep.* 21, 4 (*PL.* 16, 1018 et 1003).
5. *Ep.* 17 ; 21 ; 82.
6. *Ep.* 40, 28 (*PL.* 16, 1111).
7. Même doctrine chez les Pères grecs, Grégoire de Naziance, *Orat.* 17, 8 (*PG.* 35, 976, dont des éléments figurent au Décret D. 10, c. 6) ; Saint Jean Chrysostome, *In Ep. 2 ad Corinth.*, *Homel.* 15, c. 4-5 (*PG.* 61, 509).
8. *Supra*, 14. Sur l'excommunication de l'usurpateur Eugène par Ambroise, qui lui reprochait de favoriser les païens et sur l'humiliation infligée par Ambroise à Stilicon en 396 (Paulin, *Vita Ambrosii*, 34), cf. J. R. Palanque, *op. cit.*, 281 et s.
9. *Supra*, 489.
10. *Confess.*, 9, 15 ; *Civ. Dei*, 5, 26.

§ 2. — *Les doctrines de collaboration*

De la mort de Théodose (395) à l'avènement de Zénon (474) les relations de la hiérarchie ecclésiastique avec les autorités séculières sont, au moins en Occident, le plus souvent faciles. En Orient l'exil de saint Jean-Chrysostome provoque une grave crise. En général cependant la faiblesse des princes, leur dévotion envers l'Eglise évitent les heurts qu'avait provoqués la brutalité d'un Constance et qui réapparaîtront à la fin du v[e] siècle. L'influence ecclésiastique sur les empereurs est sensible. Saint Jérôme en relève les signes : « Nous voyons les Césars romains soumettre leur cou au joug du Christ, construire des églises, avec les fonds publics, prendre des lois contre les persécutions des païens et les ruses des hérétiques »[1].

Ces bonnes relations permettent à la doctrine ecclésiastique de ne plus mettre aussi vigoureusement l'accent sur la distinction des domaines. La supériorité du pouvoir ecclésiastique n'est pas contestée. Aussi insiste-t-on sur la collaboration confiante en vue d'une politique conforme aux vues de l'Eglise dont elle tirera profit.

La doctrine augustinienne[2]. — Au début du v[e] siècle, ces vues trouvent un ardent défenseur en saint Augustin. L'évêque d'Hippone s'appuie sur l'Ecriture, mais aussi sur les textes ambrosiens. Ceux-ci dataient d'une période où il était encore nécessaire de résister énergiquement aux prétentions impériales. Aussi faut-il les adapter aux conditions nouvelles. L'Empire affaibli en Occident a besoin de l'Eglise. Celle-ci de son côté souhaite plus d'autorité, de justice, d'ordre. Les hérésies, en Afrique le donatisme, sont, à des titres divers, un danger pour l'Etat comme pour l'Eglise. La solidarité des deux puissances apparaît utile et elle est sans risque pour l'Eglise. Cette situation permet de comprendre la doctrine d'Augustin[3].

Plus nettement encore que ses prédécesseurs, Augustin affirme la distinction des pouvoirs. L'autorité de chacun diffère dans sa nature : l'une est physique, l'autre morale ; dans son objet, : la vie extérieure de peuples divers ou la vie spirituelle de toute l'humanité ; dans ses moyens : le glaive ou la charité ; dans ses

1. *Comm. in Isaiam*, XIII, ch. 60 (*PL.* 24, 616).
2. COMBÈS, *op. cit.*, 306-324 ; G. GABILLI, *op. cit.*, 198-219.
3. COMBÈS, *op. cit.*, 60-61.

fins, éternelles ou temporelles. Ces différences justifient l'indépendance de chaque pouvoir dans sa sphère propre.

Cependant, société religieuse et société civile sont faites d'hommes et pour le bien de l'homme. Elles doivent l'aider dans cette vie à mériter la récompense éternelle. Il y a entre elles, sinon identité de but, du moins parfois concordance des préoccupations. Et cela légitime leur collaboration. L'Eglise aide l'État par ses prières, par son enseignement moral, par l'obligation qu'elle impose à ses fidèles d'être de bons citoyens. L'Etat garantit à l'Eglise la paix [1], il l'aide de ses générosités et de ses privilèges.

Dans cette collaboration, la prééminence revient à l'Eglise, car les évêques ont reçu une consécration qui manque à l'empereur et les fins de l'Eglise sont supérieures aux fins temporelles de l'Etat.

Cette prééminence ne doit pas entraîner une théocratie [2]. La séparation des domaines et des tâches est suffisamment marquée. D'ailleurs la papauté, à l'époque d'Augustin, ne semblait guère capable de dominer l'empereur.

La doctrine de saint Léon [3]. — Si les retentissements de la doctrine augustinienne au Moyen âge sont certains, il est plus difficile de déterminer son influence sur l'action et la pensée pontificale du ve siècle. Cette doctrine répondait aux besoins de l'époque [4]. Il n'est pas étonnant de retrouver chez saint Léon des idées analogues.

Docteur et chef de l'Eglise, saint Léon (440-461) ne formule pas sa doctrine dans des traités dogmatiques, mais au cours d'une volumineuse correspondance. Il se montre surtout soucieux de la mettre en pratique.

S'il affirme l'union des pouvoirs, il ne cède pas sur les droits du Saint-Siège. On a vu sa contribution à la doctrine de la primauté [5].

1. *Ep.* 185, 28 (*CSEL.* 57, 26 = C. 23, qu. 3, c. 2).
2. ANAGNINE, *Nuova Rivista storica*, 1941, 249 (après Arquillères et Gilson).
3. KISSLING, *Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo d. Gr. bis Gelasius* (440-496), Paderborn, 1921 ; CAVALLERA, *La doctrine du prince chrétien...*, *Bull. litt. eccl.*, 1937, 120 et s. ; BIONDO BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, I, 215-216 ; KLINKENBERG, *Papsttum u. Reichskirche bei Leo den Grossen*, *ZSSt., kan. Abt.*, 1952, 7-112.
4. Célestin I rappelle à Théodose II que sa mission première est de protéger la foi et d'assurer la paix aux églises. La sollicitude impériale pour l'Eglise tournera au bien de l'Etat (*PL.* 50, 511-512). L'empereur doit en particulier lutter contre les hérésies (cf. CAVALLERA, *op. cit.*, 70 et s.).
5. *Supra*, 418-420 et 433 et 434.

Il considère au contraire que le premier devoir de l'empereur est d'aider l'Eglise : « Le pouvoir royal ne t'a pas été confié pour le seul gouvernement du monde, écrit-il à l'empereur Léon, mais principalement pour que tu protèges l'Eglise »[1].

Cette aide se traduit par des interventions impériales dans la vie de l'Eglise que le pape admet et parfois sollicite. Il prie l'empereur de réunir le concile, mais il se réserve de décider de l'opportunité de cette réunion et de fixer l'ordre du jour de l'assemblée[2]. Il appelle Marcien « le gardien de la foi »[3].

Mais l'empereur ne doit pas nommer les évêques, s'immiscer dans l'administration du patrimoine ecclésiastique, contrôler la prédication ou fixer la foi. Une nette distinction des problèmes évite les confusions auxquelles pourrait exposer une doctrine de collaboration[4]. Dans l'une de ses lettres s'esquisse déjà la distinction qui deviendra classique au Moyen âge : aux princes l'action, aux prêtres, la prière[5].

Cette doctrine d'étroite collaboration, qui laissait à l'autorité ecclésiastique la détermination de la foi et la réglementation de la discipline ne pouvait s'appliquer qu'en présence d'empereurs dévoués à l'Eglise et respectueux de ses droits. Elle n'était pas sans dangers. Ceux-ci apparurent lorsque Zénon entendit décider de questions religieuses sans accepter les définitions ecclésiastiques. Le schisme acacien provoque un retour à la distinction des autorités, unies seulement dans une tâche commune pour le bien de l'homme et le triomphe de la foi.

§ 3. — La doctrine gélasienne[6]

La distinction des autorités est affirmée à la fin du ve siècle par Félix III d'abord (483-492), puis par Gélase (492-496)[7].

1. *Ep.* 156, 3 (*PL.* 54, 1130).
2. Klinkenberg, *op. cit.*
3. Cavallera, *op. cit.*, 129-131.
4. Allégant certaines expressions des lettres de saint Léon (*Ep.* 24 ; 111, 3 ; 162, 1 et 3, etc. ; *PL.* 54, 735, 1022, 1143), Dvornik (*Emperors, popes a. Councils*, Dumbarton Oaks Papers, VI, 1951, 16-17) pense que saint Léon reconnaissait à l'empereur une qualité presque sacerdotale et une sorte d'infaillibilité dogmatique sous l'inspiration du Saint Esprit. Mais si quelques formules sont surprenantes, elles ne laissent aucun doute sur la pensée profonde du pape, qui s'exprime bien souvent et très clairement.
5. *Ep.* 117, 1 (*PL.* 54, 1037) : *ut dum sancto studio pro fide agunt christiani principes, fidenter per eorum regna supplicent domini sacerdotes.*
6. C. Trezzini, *La legislazione canonica di papa S. Gelasio* I (Diss. Fribourg, 1911) ; A. K. Ziegler, *Pope Gelasius I and his teaching on the relation of Church a. State* (*Cath. Hist. Review*, 27, 1942, 412-437).
7. La doctrine d'Hilaire (461-468) ne s'exprime dans aucune de ses lettres (Kis-

La correspondance de Félix III ne fait peut-être que traduire la pensée de Gélase proche collaborateur du pape avant d'accéder lui-même au pontificat.

L'attitude de Félix III. — Les lettres de Félix III marquent encore les bonnes relations entre Rome et l'empereur. Zénon y est appelé prince chrétien, empereur catholique, gardien et défenseur de la foi. Son appui à l'Eglise lui vaudra les bénédictions divines.

Plus concrètement, le pape admet l'intervention impériale dans les affaires ecclésiastiques lors de l'élection de Fravitas au siège de Constantinople [1].

Mais, à côté de ces affirmations traditionnelles, se dégage une doctrine plus stricte. La lettre à Zénon du 10 août 484 rappelle l'empereur au respect des lois divines et de la liberté de l'Eglise [2]. Elle précise que lorsqu'« il s'agit des affaires de Dieu » l'empereur doit être soumis aux prêtres et qu'en matière religieuse il doit apprendre d'eux et non les enseigner (*dicere potius quam docere*). Si l'empereur doit agir contre les hérétiques, ce n'est pas à lui de fixer ce qui est hérésie. C'est une doctrine d'aide à l'Eglise qui est encore ici affirmée, mais d'aide dans la soumission.

L'obéissance imposée au prince est marquée par le terme de fils, dont le pape se sert volontiers à son égard. Le qualificatif n'était pas nouveau. Damase l'avait déjà appliqué à Gratien, mais saint Léon, si conscient cependant des droits du pontife, ne l'employait pas. Sa fréquence dans la correspondance de Félix III marque un esprit nouveau [3].

La distinction des deux domaines est nettement formulée dans une lettre aux évêques d'Orient où le pape réfute leur défense d'Acace [4]. Si l'empereur reste le maître des affaires publiques, il est soumis aux prêtres dans le domaine religieux. Il doit

SLING, *op. cit.*, 95). Celle de Simplice (468-483) soulignait encore combien la lutte contre l'hérésie menée par le prince serait profitable au salut de l'Empire (CAVALLERA, *op. cit.*, 134).

1. *Ep.* 15 (THIEL, 270 et s.), en 490.
2. *Ep.* 8 (THIEL, 247, 5 : cf. D. 10, c. 3).
3. CAVALLERA, *op. cit.*, 169-170.
4. La lettre est attribuée par les manuscrits à Gélase (cf. THIEL, *Ep. Gelasii* I, 292-293). La doctrine qui s'y exprime est en effet déja celle que professera Gélase et peut-être en est-il l'auteur, en tant que conseiller de Félix sinon comme pontife. En faveur de son attribution à Félix III, CAVALLERA, *op. cit.*, 173) ; cf. aussi H. KOCH, *Gelasius in kirchenpolitischen Dienst seiner Vorgänger, Sitzungsber. der bayerischen Ak. der Wissenschaft, Phil. Hist. Kl.*, 1935.

apprendre et non commander. Dieu a voulu que ce qui concerne l'Eglise soit réglé par les prêtres, non par les pouvoirs séculiers. Dans ce domaine, en tant que fidèle, le prince est soumis à l'Eglise et aux prêtres.

Séparation des tâches, mais aussi soumission de l'empereur à l'Eglise dans les questions qui ne relèvent que des prêtres. Tels sont les deux principes que Gélase affirme avec éclat et qui resteront l'une des bases de la doctrine médiévale.

Gélase. — Si Gélase n'a pas laissé de véritable traité sur les relations entre les deux pouvoirs, il est revenu sur ce problème dans plusieurs de ses lettres. La plus célèbre est celle à l'empereur Anasthase[1], où il écrit : « Deux pouvoirs dirigent le monde : l'*auctoritas sacrata pontificum* et la *regalis potestas* »[2]. Chacun de ces pouvoirs est indépendant dans sa sphère. Il y jouit de l'autorité suprême (*principaliter*), car l'un comme l'autre sont voulus par Dieu.

L'empereur a le pouvoir suprême en ce qui concerne l'ordre public. Ce pouvoir lui a été confié par Dieu. Les clercs doivent obéissance aux lois civiles.

L'Eglise de son côté a pleine indépendance et pouvoir suprême dans sa sphère. L'empereur ne doit pas empiéter sur ce domaine. En matière religieuse, il est soumis à l'Eglise. Le pape est en effet responsable de lui devant Dieu. Si l'empereur transgresse la loi morale dans son gouvernement le pape doit le ramener à l'obéissance.

Cette indépendance réciproque ne saurait conduire à l'isolement des pouvoirs. Entre eux s'instituent des échanges de services[3]. Mais la prééminence du spirituel emporte la supériorité de l'Eglise sur l'Etat. Aussi est-il légitime que l'Eglise enseigne aux princes et Gélase revient souvent sur cette prérogative du spirituel. Mais le prince n'est soumis à l'Eglise qu'en tant que chrétien et seulement en matière religieuse[4]. Gélase ne prétend pas à une *potestas directa in temporalibus*.

1. *Ep.* 12, § 2 (Thiel, 350 = D. 96, c. 10) ; cf. *Ep.* 10, 9 ; 27, 8 ; 43, 5 (Thiel, 347 ; 430 ; 477).

2. Après les docteurs médiévaux, les historiens modernes ont longuement discuté sur le sens exact de ces deux substantifs. L'*auctoritas* l'emporte-t-elle sur la *potestas* ? On peut se demander si Gélase a voulu par ces deux termes autre chose qu'un effet rhétorique. S'il les a utilisés dans le sens que leur donnait le droit romain, il résulte des travaux récents des historiens du droit public aussi bien que de ceux du droit privé, qu'il s'agit de deux notions qui, relevant de conceptions très différentes, ne ne peuvent être placées sur une même échelle hiérarchique. Cf. *supra*, 414.

3. *Tract.* IV, 11 (Thiel, 568).

4. Même doctrine à l'égard de Théodoric, *fragm.* 12 (Thiel, 489 = D. 10, c. 12).

La comparaison des idées gélasiennes avec l'attitude de saint Léon fait apparaître les progrès de la doctrine pontificale en un demi siècle. En affirmant très fermement la primauté, Léon avait posé les fondements d'une doctrine d'indépendance. Pour le reste il demeurait fidèle à la doctrine traditionnelle de l'union des pouvoirs, s'accommodant de la protection et des interventions impériales.

L'évolution dont témoigne la pensée gélasienne s'explique sans doute par la personnalité de son auteur. Mais Léon n'était pas moins soucieux que Gélase des droits de l'Eglise en général et de ceux du pape en particulier. Les circonstances historiques n'ont pas été sans contribuer à l'inflexion des doctrines. La disparition de l'empereur en Occident privait le pape de toute aide proche. Les interventions de Zénon et d'Anasthase en Orient le contraignaient à marquer plus nettement le domaine propre de l'Eglise dans la détermination et l'enseignement de la foi.

L'attitude impériale. — Les doctrines ecclésiastiques ne sont pas restées pures spéculations théoriques. L'action personnelle de certains hommes d'Eglise auprès des empereurs est évidente. L'aide de l'empereur à l'Eglise s'est manifestée dans tous les domaines. On ne peut lui reprocher que ses excès. Une doctrine séculière répond à celle de l'Eglise et affirme les mêmes principes. Elle s'exprime avec une particulière autorité dans les constitutions impériales.

C'est l'arien Constance qui, malgré ses prétentions à dominer papes et évêques, déclare savoir que la stabilité de l'Etat tient *magis religionibus quam officiis et labore corporis vel sudore*[1]. C'est le faible Valentinien III qui, à propos de l'affaire d'Hilaire d'Arles, reconnaît que « pour lui et pour son Empire le seul rempart est dans la faveur de la divinité »[2]. Théodose II considère que « le soin principal de la majesté impériale est la recherche de la vraie religion »[3] et Zénon fera gloire à Constantin d'avoir fortifié l'Etat par la religion[4].

Il serait facile de multiplier ces témoignages. La leçon des Pères avait été entendue. Si la vie quotidienne provoque des heurts et parfois de profonds conflits, sur les principes généraux l'accord jusqu'au dernier quart du ve siècle semble réalisé.

1. CTh. 16, 2, 16 (361) = C. 23, qu. 8, c. 23, pr.
2. Nov. 17 (16), pr. (445).
3. Nov. 3, pr. (438).
4. CJ. 5, 27, 5, pr. (476).

SECTION III

INFLUENCE DES DOCTRINES CHRÉTIENNES SUR LE DROIT ROMAIN

Depuis un siècle les historiens du droit romain ont multiplié les études pour déterminer ce que fut l'influence du christianisme sur le droit romain. Monographies ou travaux d'ensemble se sont accumulés. Leurs conclusions ne sont pas uniformes. Rares sont les auteurs qui contestent cette influence, mais la part qu'il faut lui reconnaître reste discutée[1].

Sans pouvoir reprendre ici dans son détail un problème aussi vaste, on indiquera en quels termes il se pose, les moyens de pénétration des principes chrétiens, les principaux domaines où ils sont sensibles.

Position du problème. — Le droit canonique des IVe et Ve siècles reste rudimentaire. L'activité législative des papes est récente, assez rare, souvent de portée territoriale limitée. Les conciles disciplinaires sont en général locaux. Leurs canons ne règlent que des points qui soulevaient des difficultés fréquentes et graves. Enfin on a déjà dit combien la technique juridique canonique empruntait au droit romain. On ne saurait donc parler d'une réception du droit canonique dans le droit romain.

L'apport chrétien fut moins brutal et par suite plus difficile à déceler. Ce sont les doctrines patristiques qui ont exercé une influence sur le droit romain. Il ne s'agit donc pas d'une doctrine juridique. Si les Pères ont contribué à l'évolution du droit romain, ce fut par la morale qu'ils s'efforçaient de propager.

On a pu comparer l'influence du christianisme sur le droit romain du Bas-Empire à celle qu'avait exercée le stoïcisme sur

1. L'ampleur de la littérature interdit de donner une bibliographie complète. On en trouvera les éléments dans le rapport que nous avions présenté en 1947 au Ier. Congrès de droit canonique (actes publiés en 1950, Paris, p. 255-256). On y ajoutera parmi les travaux récents : R. AUBENAS, *L'influence du christianisme sur le droit romain*, dans *Inspirations religieuses et structures temporelles* (Paris, 1948, 57-75) ; BIONDO BIONDI, *Il diritto romano cristiano* (3 vol., Milano, 1952-1953) ; L. CHIAZZESE, *Cristianesimo e diritto* (*BIDR.*, 1948, 222-237) ; J. IMBERT, *Réflexions sur le christianisme et l'esclavage en droit romain* (*Mél. de Visscher*, I, 1949, 493-509), Th Owen MARTIN, *A curious Parallel*, D. 48, 19, 5, pr. *Matth.* 13-29 (*Seminar*, VI. 1948), 20-48 ; M. T. ROONEY, *Borrowings in roman Law a. Christian Thought* (*The, Jurist*, VI, 1946, 457-476) ; J. V. SALAZAR ARIAS, *Dogmas y canones de la Iglesia en el Derecho romano*, (Madrid, 1954, 358 p.).

celui du Haut-Empire. Dans les deux cas les emprunts sont aussi difficiles à prouver. Et cette dualité d'emprunts complique encore la tâche. Car malgré des différences indéniables, la morale sociale stoïcienne n'est pas sans analogie avec celle du christianisme[1]. En présence des textes de juristes classiques, connus seulement à travers la compilation justinienne, on hésite parfois entre l'influence stoïcienne sur le juriste classique et l'influence chrétienne sur un interpolateur anonyme qui aurait remanié le texte du Bas-Empire[2].

Ce n'est que dans quelques domaines, et tout spécialement en matière de mariage et d'organisation de la vie familiale, que l'influence chrétienne peut être affirmée avec certitude.

Moyens de pénétration. — Le plus évident et le plus efficace fut certainement la législation impériale. Les empereurs ont accepté et imposé la religion nouvelle. Ils se sont parfois inspirés de sa morale pour modifier le droit[3]. Une constitution de 421 relative à l'Illyrie rappelle même à l'observation des canons[4]. La codification théodosienne fut une occasion particulièrement favorable pour marquer l'orientation nouvelle de la législation. Un Titre y fut réservé aux constitutions d'objet ecclésiastique. Mais en dehors même de ce Titre XVI, nombreuses sont les constitutions du CTh. où l'influence chrétienne est sensible.

Dans le choix qu'ils devaient opérer, les commissaires de Théodose ont accueilli les textes conformes aux vœux de l'Eglise romaine. La législation des empereurs ariens en faveur de leur secte ou celle de Julien tentant de restaurer le paganisme ne

1. Cf. a propos de saint Ambroise, THAMIN, *Saint Ambroise et la morale chrétienne*, 218-309 et en général, BIONDO BIONDI, *op. cit.*, I, 100 et s.

2. C. A. MASCHI, *Humanitas come motivo giuridico* (Trieste, 1949, 33-34) ; IDEM, *Humanitas romana e caritas cristiana come motive giuridice* (*Jus*, 1950, 273) ; S. RICCOBONO, Junior, *Humanitas*, *Atti del congresso intern. di diritto romano, Verona*, (1948), II, 209-230 ; J. IMBERT, *Favor Libertatis*, *RHD.*, 1949, 274-280. Un exemple de cette incertitude est fourni par le fragment d'Ulpien au D. 50, 17, 32, *Quod ad ius naturale attinet omnes homines aequales sunt* que certains romanistes estiment classique et attribuent à l'influence stoïcienne (S. RICCOBONO, *Corso di d. r.* 1933-1934) et que d'autres croient interpolé sous l'influence chrétienne (ALBERTARIO, *Studi di diritto romano* I (Milano, 1933), 64 et *SDHI*. 1935, 11, n. 8, après PEROZZI.

3. Si Julien reproche à Constantin d'avoir été *novator turbatorque* de la législation ancienne (Ammien Marcellin, 21, 10, 8), c'est sa législation en faveur des chrétiens que le païen a ici principalement en vue. L'influence chrétienne sur la législation de Constantin semble d'ailleurs moins importante qu'on ne l'a parfois prétendu (VOGT, *Zur Frage des chrit. Einflusses auf die Gesetzgebung Konstantins*, *Festschrift Wenger*, II (1945), 118-148 ; J. GAUDEMET, *La législation religieuse de Constantin*, *RHEF*. 1947, 38 et s. ; ALFÖLDI, *Conversion of Constantine*, 28 et n. 11 ; BIONDO BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, I, 119-130.

4. CTh. 16, 2, 45 = CJ. 1. 2. 6.

figurent au code que très exceptionnellement et souvent parce que le sens profond du texte n'apparaît pas dans les termes qui en ont été conservés [1].

On voudrait savoir quel fut l'effet pratique de cette abondante législation, dans quelle mesure la bonne volonté impériale favorisa la pénétration de la morale nouvelle. La fréquence même des constitutions, les retours en arrière qui apparurent parfois nécessaires [2], laissent soupçonner de dures résistances.

Il est donc encore plus malaisé de déterminer la part des juges dans la propagation des idées chrétiennes [3]. Celle des juridictions ecclésiastiques est certaine, bien que les textes n'en offrent guère d'exemples. C'est que l'on n'a conservé que de très rares décisions de l'*audientia episcopalis*.

Et l'on est presque aussi démuni en ce qui concerne les tribunaux séculiers. On peut cependant présumer que ceux-ci ne se bornèrent pas à favoriser le triomphe de la foi en poursuivant les hérétiques. Les juges laïcs chrétiens s'efforcèrent sans doute de traduire dans leurs sentences les principes de la morale qu'ils avaient adoptée.

Reste l'action de la doctrine. Elle n'est pas à exclure. L'opposition de Julien à l'enseignement de la grammaire ou de la rhétorique par des chrétiens [4] ou, à l'inverse, l'exclusion des païens de tout enseignement à la fin du v[e] siècle [5] prouvent que les préoccupations religieuses n'étaient pas étrangères à l'organisation de l'enseignement. Dans les écoles de droit, les maîtres chrétiens tenaient sans doute compte des prescriptions religieuses. Des interpolations de textes classiques, œuvre de ces écoles du Bas-Empire, reflètent parfois la doctrine chrétienne.

Mais si l'Eglise est favorable à l'équité, à la liberté, aux mesures humanitaires, on ne saurait prétendre que tout appel à l'*humanitas* ou au *favor libertatis* soit d'inspiration chrétienne, ni même qu'il soit post-classique. Il est souvent difficile de prouver une interpolation, plus encore d'en déterminer l'origine et l'époque.

Un exemple montrera cependant que l'influence du christia-

1. On peut citer CTh. 16, 1, 4 (386) en faveur des réunions ariennes ou les constitutions de Julien CTh. 13, 3, 5 (362) écartant les chrétiens de l'enseignement ou 9, 17, 5, gênant les cérémonies funéraires chrétiennes.

2. Par exemple dans la législation sur les causes de divorce. Très restrictive avec Constantin, elle dut par la suite se faire moins rigoureuse.

3. Fr. Bossowski, *Quomodo usu forensi audientiae episcopalis suadente nonnulla praecepta ad instar iuris graeci aut hebraici in iure romano recepta sint exponitur*, *Acta congressus juridici intern.*, 1935, 359-410.

4. CTh. 13, 3, 5 = CJ. 10, 53, 7 ; *infra*, 588.

5. CJ. 1, 11, 10, 2 (postérieur à 472).

nisme sur la doctrine juridique romaine tardive ne peut être mise en doute. Un manuel de droit, peut-être d'origine gauloise et datant du v[e] siècle, l'*Epitome Gai*, s'inspire largement des *Institutes* de Gaius, œuvre classique du milieu du II[e] siècle de notre ère. Mais sur certains points, la comparaison des deux textes fait apparaître la modification du droit, parfois imputable à la religion nouvelle. C'est ainsi que pour Gaius, la division fondamentale des *res* était celle en *res divini iuris* et *humani iuris* (II, 2). Dans les premières, et dans la subdivision des *res sanctae*, figuraient les murs et les portes des villes. Dans l'*Epitome* (II, 2, 1) la classification trahit l'influence de la religion chrétienne. La division fondamentale devient tripartite : *res nostri iuris, divini iuris, publici iuris*. Murs et portes, qui ont perdu toute valeur religieuse, ne sont plus *res divini iuris*, mais *res publici iuris*, a côté des *fora*, des théâtres ou des cirques. Ainsi le christianisme ne dictait pas seulement des solutions pratiques. Il commandait parfois la systématisation.

Domaine des influences chrétiennes[1]. — On a l'occasion tout au cours de ce livre de marquer combien l'influence chrétienne se fit sentir sur le droit et sur la société romaine du Bas-Empire. L'étude de la famille, de la vie sociale, de l'économie permettra de l'indiquer avec plus de précisions. On se bornera ici dans un panorama à en signaler les directions principales.

La défense de la foi. — La lutte contre les hérésies, les contraintes à l'égard des païens ou des juifs sont une conséquence du triomphe du christianisme comme religion d'Etat. La législation séculière n'a pas, à notre époque, tenté de définir la foi. Elle adopte les définitions conciliaires[2], mais elle impose leur respect.

Cette législation est d'une extrême abondance. Quelques 150 lois au CTh. XVI, 5 à 11[3], auxquelles s'ajoutent celles qui signalent les auteurs ecclésiastiques[4].

La discipline ecclésiastique. — La législation impériale s'est également préoccupée de la plupart des grands problèmes posés

1. Cf. les relevés, parfois trop généreux, de L. Chiazzese, *Confronti testuali* I (*Annali di Palermo*, XVI, 1931, 399-411) et d'Albertario, *SDHI*, 1935, 10-13.

2. CTh. 16, 5, 5 et 4 (Gratien, 3 août 375 et 22 avril 382, cf. J. R. Palanque, *Sur la date d'une loi de Gratien*, *RH*. 1931, 87-90) ; CTh. 16, 1, 2 (Théodose, 380). Cf. encore le vocabulaire théologique « *incorruptae Trinitatis* » (CTh. 16, 2, 6, 1 ; 380).

3. W. K. Boyd, *The ecclesiastical edicts of the Theodosian Code* (New-York, 1905).

4. On en trouve un bon nombre dans le recueil, vieilli mais encore utile, de Haenel, *Corpus Legum* (Leipzig, 1857).

par les débuts de l'organisation ecclésiastique : statut des clercs et des évêques, des diaconesses, des moniales [1], règles d'accès aux ordres [2], élection pontificale, affirmation de la primauté [3], temporel ecclésiastique, discipline monastique, etc.

Le plus souvent cette législation est conforme aux règles posées par les autorités ecclésiastiques. Il lui arrive de s'en écarter quelque peu. C'est ainsi que l'âge requis pour entrer parmi les diaconesses, que le concile de Chalcédoine avait fixé à 40 ans, évolue dans la législation séculière entre 60 (CTh. 16, 2, 27 ; 390), 50 (Novelle de Justinien 6, 6), 40 ans (Novelle 123,13).

Parmi les nombreux privilèges accordés par les constitutions aux clercs ou au patrimoine ecclésiastique, certains sont dus à la seule initiative impériale. D'autres, en particulier les privilèges judiciaires ou fiscaux, répondent aux vœux de l'opinion chrétienne. Il en va de même des dispositions relatives à l'*intercessio* des clercs et au droit d'asile.

Le droit familial. — L'influence de l'Eglise en ce domaine, peut-être moins importante qu'on ne l'a parfois cru [4], est cependant certaine. L'interdiction du mariage pour *affinitas* [5], les sanctions qui répriment la rupture injustifiée des fiançailles [6], les restrictions à la liberté du divorce, la défaveur à l'égard des remariages, la protection des intérêts pécuniaires des enfants d'un premier lit, la lutte contre l'exposition des nouveaux-nés, les ventes d'enfants ou d'autres abus dans l'exercice de la *patria potestas* sont trop conformes aux vues de l'Eglise pour que son influence puisse être mise en doute.

1. V. surtout au CTh 16, 2, les constitutions 1-3 ; 6-11 ; 14-15 ; 19 ; 20 ; 22 ; 24 et aussi CTh. 5, 3, 1 ; 11, 16, 15 ; 12, 1, 49 ; 50 pr. ; 104 ; 115 ; 121 ; CTh. 13, 1, 11 ; Nov. Valentinien III, 3 ; 10 ; 35, 3 et 4 ; Nov. Marcien 5, etc.

2. CJ. 1, 3, 30 (469) et 33 (472).

3. Novelle de Valentinien III, 17, de 445 (cf. *supra*, 483-425).

4. H. INSADOWSKI, *Quid momenti habuerit christianismus ad ius romanum matrimoniale evolvendum, Acta congressus Juridici internationalis*, II, 29-87 ; L. ANNÉ, *Les rites de fiançailles et la donation pour cause de mariage sous le Bas-Empire*, (Louvain, 1941) *passim* et spécialement 453-455 ; 486 ; R. ORESTANO, *BIDR.*, 1941, 88-133, repris dans la *Struttura giuridica del matrimonio romano*, Milano, 1951 ; IDEM, *Alcune considerazioni sui rapporti fra matrimonio cristiano e matrimonio romano nell'età postclassica, Scritti Ferrini*, (Pavia, 1943), 343-382. Ces auteurs soulignent la prudence nécessaire dans l'affirmation des influences chrétiennes. Voir aussi V. FAGIOLO, *L'influenza del cristianesimo nell' evoluzione dell' istituto matrimoniale romano* (*Ephemerides Juris Caonnici*, XIII, 1957, 58-70).

5. CTh. 3, 12, 2 à 4 (355-415), mesures conformes au concile d'Elvire, c. 61.

6. CTh. 3, 5, 2 (319), 4 et 5 (392), mesures conformes au c. 54 du concile d'Elvire. La décrétale de Sirice à Himère contient des dispositions analogues.

La vie sociale. — Si l'Eglise admet l'esclavage, c'est sans doute à son action que l'on doit l'interdiction de marquer les esclaves au front ou de partager les familles serviles. La reconnaissance des pleins effets de l'affranchissement *in ecclesia* sanctionne civilement un usage chrétien [1]. C'est à la morale chrétienne que l'on doit les condamnations des jeux de gladiateurs [2] ou la répression de la prostitution [3]. Il n'est pas jusqu'au calendrier qui ne se modifie pour tenir compte des fêtes nouvelles [4].

Il est par contre plus douteux que l'Eglise ait déjà exercé une profonde influence sur la législation économique [5] et le renforcement de la sévérité, souvent même la cruauté du droit pénal à l'époque post-classique ne répondent pas d'avantage à la douceur évangélique [6].

L'évolution de la technique juridique. — Il est également difficile de prouver de façon évidente l'influence des concepts chrétiens sur la transformation de certaines notions ou de certains principes. Elle a cependant été soutenue dans les domaines les plus divers : décadence du formalisme au profit de l'effet obligatoire du simple engagement [7]; apparition de la notion d'abus du droit [8]; sanction dans divers domaines de l'enrichissement injuste [9]; respect du bien d'autrui [10]; répression des actes de violence, alors même qu'ils auraient pour but de se faire justice à soi-même [11]; élargissement de la notion de dol [12]; affinement du concept de libéralité [13]; prise en considération de l'intention cou-

1. J. Gaudemet, *La législation religieuse de Constantin*, *RHEF*. 1947, 38-41 ; R. Danieli, *Sull' origine della « manumissio in ecclesia »*, *Studi econ. e. giur. di Cagliari*, 1948, 262-265.

2. *Infra*, 662.

3. CTh. 15, 8, 1 (343).

4. *Infra*, 616 et s.

5. Cf. *infra*, 577 et s.

6. Cl. Dupont, *Le droit criminel dans les constitutions de Constantin*, II ; *Les Peines* (Lille, 1955) et, dans un sens plus favorable à l'influence chrétienne, Biondo Biondi, *op. cit.*, III, 413-518. L'obligation d'attendre un délai de 30 jours avant de procéder à l'exécution d'une sentence pénale (CTh. 9, 40, 13) fut inspiré à Théodose par son repentir de l'ordre trop rapide qui aboutit au massacre de Thessalonique (Rufin, *H.E.*, XI, 18 = C. 11, qu. 3, c. 69).

7. Melchiore Roberti, *Cristianesimo e diritto romano*, 117 et s.

8. S. Riccobono, *Cristianesimo e diritto privato*, *Riv. di dir. civile*, 1911, 51 et s.

8. E. Albertario, *SDHI*. 1935, 12.

10. Par exemple l'interpolation de D. 9, 2, 39, 1 ; cf. S. Riccobono, *Communio e comproprietà*, dans *Essays in legal History*, ed. of Vinogradoff, 75, n. 3.

11. Biondo Biondi, *Il diritto romano cristiano*, II, 80-83.

12. *Ibid.*, 78-80.

13. E. F. Bruck, *Ethics a. Law. St Paul, the Fathers of the Church and the « cheerful giver » in roman law* (*Traditio* II, 1944, 97-121).

pable, parfois assimilée à l'infraction elle-même[1]; progrès de la notion de personnalité morale à l'image du concept chrétien du corps mystique[2].

On pourrait allonger cette liste. Mais la part d'hypothèse dans la démonstration de ces influences reste en général considérable. Il est, en effet, souvent impossible d'établir directement l'emprunt aux idées chrétiennes. Et les analogies sont le plus souvent si vagues ou si lointaines qu'elles ne peuvent emporter la conviction. Cela ne signifie pas d'ailleurs que toute influence chrétienne soit à écarter[3]. Trop de rapprochements ont été faits pour qu'aucun ne soit probable. Mais si le principe ne peut être mis en question, les exemples précis sont beaucoup plus difficiles à fournir sans qu'ils laissent place à contestation.

1. Ed. VOLTERRA, *Processi penali contro i defunti in diritto romano*, *Mél. de Visscher*, II (1949), 497-498.

2. E. ALBERTARIO, *Il concetto della persona giuridica nel diritto romano*, *Misc. Vermeersch*, II, 7-14; VIOLARDO, *Il pensiero giuridico di San Girolamo*, 90-101; ROBERTI, *Il « corpus mysticum » nella storia della persona giuridica*, (*St. Besta*, II).

3. On en a vu un exemple à propos de la classification des *res*, *supra*, 510.

CHAPITRE II

L'ÉGLISE ET LA VIE FAMILIALE

Pour l'Eglise, la famille constitue la cellule élémentaire de la société et sa plus solide assise[1]. Cette famille résulte du mariage[2].

L'institution n'est pas un apport du christianisme et, comme pour toutes les autres institutions existantes, l'Eglise conserva ou même s'appropria tout ce qui se conciliait avec ses principes essentiels. Mais l'Evangile et les Epitres pauliniennes avaient esquissé du mariage et de la vie familiale un tableau souvent très différent des pratiques romaines. La supériorité de la virginité, l'indissolubilité du lien, les obligations du chef, autant de notions étrangères à la tradition romaine.

Conservation de certaines données de technique juridique, transformation profonde de l'esprit des institutions[3], tel sera le résultat des heurts ou des échanges. On le verra en envisageant la conception du mariage dans la doctrine chrétienne de notre époque et les principes qui régissent la formation du lien, le maintien de l'union, les relations des époux et celles entre parents et enfants.

1. *Seminarium civitatis* dira Augustin, *Civ. Dei*, 15, 16, 3, en s'inspirant de Cicéron, *de Officiis*, I, 7 : *principium urbis et quasi seminarium rei publicae.*

2. P. B. Kurscheid, *Hist. iuris canonici, Hist. institut.* (Romae, 1941), 189-199 ; W. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, I (Wien, 1953), 206-217 ; F. Stanghellini, *Il diritto matrimoniale nelle opere dei Padri della Chiesa*, *A.G.*, 84 (1910), 88-140 ; A. Esmein, *Le mariage en droit canonique* (2e éd. mise à jour par R. Génestal, 2 vol., Paris, 1929) ; L. Godefroy, *Le mariage au temps des Pères*, *DTC.* IX (1927), 2077-2133 ; Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt u. im Urchristentum* (Leipzig, 1954).

3. L. Anné, *La conclusion du mariage jusqu'au VIe siècle*, *Ephem. theol. Lovan*, 1935, 514.

SECTION I

LA CONCEPTION DU MARIAGE

Tradition romaine et apport chrétien[1]. — Membres de la société romaine en même temps que de l'Eglise, les chrétiens reconnaissent en principe le mariage conclu selon les règles romaines. De nombreux textes, d'Ambroise à Grégoire le Grand, montrent que l'Eglise tient compte de l'union civile[2].

Mais Saint Jérome précise : « *non omne coniugium, quod non viro suo secundum praecepta Christi uxor iungitur, rite coniugium appellari potest, sed magis adulterium* »[3]. Et c'est à propos du mariage que le même auteur lance l'apostrophe célèbre : « Diverses sont les lois des Césars et celles du Christ ; et c'est autre chose qu'enseigne Papinien ou notre Paul »[4].

En face des solutions juridiques romaines, dont tout ne sera pas rejeté, les Pères édifient sur la base des textes scripturaires, une doctrine chrétienne. Elle s'exprime, parfois avec des nuances sensibles, dans la patristique grecque[5] aussi bien que dans celle d'Occident. Si l'on s'attache ici à cette dernière c'est qu'elle exercera une influence durable sur l'histoire du droit canonique en Occident[6].

Le contribution majeure sera celle d'Augustin[7]. Plus théolo-

1. Bibliographie, *supra*, 511, n. 4.
2. R. ORESTANO, *Struttura giuridica del matrimonio romano*, 410-414.
3. *In Epist. ad Ephes.*, ad. c. 5, v. 22-23 (*PL.* 26, 531 = C. 32, qu. 2, c. 2).
4. *Ep.* 77 ; cf. l'opposition entre les *iura fori* et les *iura coeli* dans le *Sermo* 392 attribué à Augustin, 2 (*PL.* 39, 1710 ; *Sermo* « *dubius* », cf. *Clavis Patrum*, n. 285).
5. MOULARD, *Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité* (1923) ; ST. GIET, *Les idées et l'action sociale de saint Basile* (thèse Lettres, Caen, 1941), 42 et s. ; J. DUMONTIER, *Le mariage dans les milieux chrétiens d'Antioche d'après saint Jean Chrysostome* (*Lettres d'Humanité*, VI, 102-166).
6. G. VIOLARDO, *Appunti sul diritto matrimoniale in S. Ambrogio* (*S. Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, 1940, 485-512). La doctrine ambrosienne s'exprime surtout dans ses commentaires scripturaires (*Exp. ev. sec. Luc.*, *CSEL.* 32), mais aussi dans ses lettres (*PL.* 16) ou dans le *De Paradiso*, le *De Abraham* ou l'*Exameron* (*CSEL.* 32). Celle de saint Jérôme se trouve dans ses lettres (*CSEL.* 54-56), dans l'*ad Jovinianum* (*PL.* 23) et dans les commentaires de l'Ancien et du Nouveau Testament. La doctrine léonienne est ici assez pauvre. Les sermons traitent de la continence, mais jamais du mariage. Des questions particulières sont envisagées dans trois lettres, à Nicetas (femmes de prisonniers remariées), à Anasthase (second mariage après baptême), à Rusticus (la continence des clercs et la distinction du mariage et du concubinat). Pierre Chrysologue insiste dans ses Sermons sur l'unité du ménage et l'indissolubilité du lien (*Serm.* 57 ; 89 ; 91 ; *PL.* 52).
7. I. PETERS, *Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus* (Paderborn, 1918 ; Görresgeschelschaft, Heft, 32) ; ALVÈS PEREIRA, *La doctrine du mariage selon saint Augustin* (Et. de Théol. hist. de l'Inst. cath. de Paris, 1930, XI-247 p.).

gique que juridique, elle n'en aura pas moins une influence profonde sur le droit du mariage, car les solutions juridiques trouveront dans les principes théologiques leur fondement et leur justification [1].

Mariage et virginité. — L'institution du mariage elle-même eut besoin d'être défendue. Des textes apocryphes et des sectes hérétiques avaient conclu dès les premiers siècles de la supériorité de la virginité à la condamnation du mariage. L'écho des doctrines manichéennes se retrouve dans notre période. En Mésopotamie, le baptême impose au «vrai chrétien» de ne pas se marier [2]. Le concile de Gangres doit anathémiser ceux qui condamnent le mariage [3]. Priscillien se verra reprocher sa condamnation du mariage [4]. A l'inverse, Jovinien, un moine, refuse au célibat tout mérite particulier, invite au mariage moines et moniales, affirme l'égalité des états de virginité, de mariage ou de veuvage [5].

Il appartenait à la doctrine plus encore qu'à la loi de résoudre ces oppositions et de déterminer la place du mariage dans une hiérarchie des états. Elle le fit en partant des données scripturaires. La Genèse aussi bien que le miracle de Cana manifestent que le mariage est d'institution divine. Mais saint Paul a mis la virginité au-dessus du mariage [6].

La doctrine patristique reconnaît la légitimité du mariage et le tient pour un bien [7]. Mais le mariage attache au monde; il crée des obligations et des soucis [8]. La virginité représente un état supérieur [9]. Les Pères établissent ainsi la hiérarchie des états : mariage, veuvage, virginité. Jérome, tout en admet-

1. Les traités augustiniens en ce domaine sont le *De continentia*, vers 394-395 (*CSEL.* 41); le *De bono conjugali*, en 400-401 (*ibid.*); le *De sancta Virginitate*, en 400-401 (*ibid.*); le *De bono viduitatis*, en 414 (*ibid.*); le *De conjugiis adulterinis*, en 419 (*ibid.*); le *De nuptiis et concupiscentiae*, 419-420 (*CSEL.* 42).

2. Lietzmann, *Hist. de l'Eglise ancienne*, trad. franç., IV, 127.

3. C. 1; 9; 10 (Bruns, I, 107-108; cf. D. 30, c. 4; 5; 12; D. 31, c. 8 et 9).

4. De Labriolle, *H.E.*, III, 185 et s. Cf la lettre de Léon à Turribius, *Ep.* 15, c. 7 (*PL.* 54, 683).

5. *Supra*, 203.

6. K. Muller, *Ehelosigkeit aller Getauften in der alten Kirche* (1927).

7. Ambroise, *de Paradiso*, 10, 46 (*CSEL.* 32, 1, 304); *Ep.* 42, 3 (*PL.* 16, 1124); Jérôme, *Ep.* 49 à Pammachius.

8. Ambroise, *Exhortatio virgin.*, 4, 19 (*PL.* 16, 342): *de viduis*, 1, 11, 69 et 13, 81 (*PL.* 16, 255 et 259); *Expos. Evang. sec. Luc.* VII, § 196 (*CSEL.* 38, 4, 371). Tendance rigoriste chez Eusèbe d'Emèse, cf. Amand de Mendieta, *La virginité chez Eusèbe d'Emèse et l'ascétisme familial dans la première moitié du IVe siècle* (*RHE*, 50, 1955, 777-820).

9. Ambroise, *Ep.* 63, § 40 (*PL.* 16, 1200); *de viduis*, 1, 12, 72 (*PL.* 16, 256); *Exhort. Virgin.*, 7, 46 (*PL.* 16, 349); Ambrosiaster, *Comm. in Ep. ad Corinth.*, I, 7, 83 (*PL.* 17, 225); Jérôme, *contra Jovinianum*, I, 12 (*PL.* 23, 229).

tant le mariage, se fait l'apôtre de la virginité [1]. Entre mariage et virginité, il y a la différence du bien au mieux [2]. Mais, état supérieur, la virginité ne peut qu'être conseillée. On ne saurait l'imposer [3]. L'engagement n'est pas sans péril. Mieux vaut le mariage qu'une promesse non tenue [4].

Dans une société où sévit une grave crise démographique, ces réticences à l'égard du mariage ne pouvaient manquer d'être critiquées. Les lois caducaires d'Auguste avaient, sans grand succès, prôné le mariage pour réparer les ruines provoquées par les guerres et les troubles de la fin de la République. Mais en 320 Constantin avait supprimé les peines qui frappaient célibataires et hommes sans enfant [5]. En 410, Théodose II écarte les incapacités successorales dont la loi Papia frappait les ménages sans enfant [6]. On a parfois vu dans ces mesures une conséquences des nouvelles doctrines morales [8]. Il est en tous cas certain que les Pères ont entendu réfuter l'objection qu'au nom des intérêts de l'Etat on adressait à leur éloge de la virginité [9].

La doctrine augustinienne des trois biens du mariage [10]. — Tout en reconnaissant l'éminente supériorité du célibat, Augustin a, mieux qu'aucun autre Père, développé la notion des biens du mariage.

Il affirme d'une façon générale que le mariage est un bien.

1. *Ep.* 22 (*PL.* 30, 173) ; *contra Jovinian.* I, 27 ; II, 4 (*PL.* 23, 248, cf. C. 33, qu. 5, c. [illegible] ; C. 33, qu. 4, c. 6) ; *Ep.* 22 ; *Ep.* 128.

2. Jérôme, *Ep.* 49 à Pammachius ; Augustin, *de bono viduitatis*, VIII et s. (*CSEL.* 41, 315, cf. C. 27, qu. 1, c. 41).

3. Ambroise, *Exhortatio Virginitatis*, c. 3, n. 17 (*PL.* 16, 341 = C. 32, qu. 1, c. 13) ; Augustin, *de sancta virginitate*, 15 et 18 (*CSEL.* 41, 207 et s.) ; *Contra Faustum*, 30, 6 (*CSEL.* 25, 751).

4. Jérôme, *Ep.* 22, *ad Eustochium*, n. 5-6 (cf. C. 32, qu. 5, c. 11) ; Augustin, *de bono coniugali*, 10 (*CSEL.* 41, 201) ; *de adult. coniug.*, II, 12 (*CSEL.* 41, 393).

5. C.Th. 8, 16, 1 = C.J. 8, 57, 1.

6. Cassiodore (*H.E.*, 9, *PL.* 69, 893) rattachera la mesure à l'action des idées chrétiennes en faveur du célibat. On peut cependant se demander si en 320 Constantin était déjà acquis à cette doctrine morale ou s'il ne se borne pas à consacrer la désuétude d'une législation qui eut toujours beaucoup de peine à se faire respecter. Il est remarquable que, loin de faire l'éloge du célibat et de le tenir pour un état supérieur, la constitution se borne à dire que les célibataires seront traités comme des gens mariés !

7. C.J. 8, 57, 2.

8. Cette influence n'apparaît pas en tous cas dans la Novelle 6 de Majorien qui oblige sous des peines sévères les jeunes veuves à se remarier (*supra*, 187).

9. Ambroise, *de Virg.*, ch. 7, 35-37 ; Jérôme, *Ep.* 123, 14 (*PL.* 16, 274-275 ; *PL.* 22, 1055) ; Augustin, *de sancta virginitate*, 13 (*CSEL.* 41, 401).

10. G. Seffier, *La doctrine augustinienne des biens du mariage*, thèse Droit, Nancy, 1928 ; A. Reuter, *Sti. Augustini doctrina de bonis matrimonii* (*Analecta Gregoriana*, XXVII, 1942).

Le Christ l'a marqué en interdisant le renvoi du conjoint et en faisant aux noces de Cana son premier miracle[1].

Dans une analyse plus précise, Augustin distingue trois biens dans le mariage, la procréation, la fidélité, le sacrement (*proles, fides, sacramentum*)[2].

Le mariage a pour fin première la procréation[3]. Il accomplit le précepte : « *crescite et multiplicamini* ». Il est un remède aux tentations. Il détourne du péché en réduisant la concupiscence dans un lien légitime[4]. Il établit une société naturelle[5]. Mais si la génération est la première fin du mariage, elle n'en est pas un élément indispensable. La stérilité ou la continence volontaire ne rompent pas l'union.

A l'inverse, la procréation ne justifie pas toute union. Mieux vaut ne pas avoir d'enfants que de les avoir d'une union illicite[6].

La procréation est un devoir. Si elle le fut sous l'ancienne Loi, pour assurer la perpétuité de la race jusqu'à la venue du Sauveur, elle le reste dans la Loi nouvelle[7]. Ici d'ailleurs Augustin se trouvait d'accord avec les traditions romaines. Dès l'époque républicaine[8], et de façon constante par la suite[9], les Romains déclaraient que le mariage était conclu pour avoir des enfants. La déclaration par laquelle les futurs époux affirmaient que leur union était conclue *liberorum procreandorum causa* était fréquente. Il n'est pas sans intérêt de retrouver cette formule

1. *De genesi ad litteram*, L. IX, c. 7 (*CSEL.* 28, 1, 275) ; *De bono conjugali*, 3 (*CSEL.* 41, 190) ; *Opus imp. contra Julianum*, V, 24 (*PL.* 45, 1465).

2. *De Genesi ad litt.* (*loc. cit.*) ; *De peccato originali contra Pelagianum* 34 et 37 (*CSEL.* 42, 197 et 200) ; *De nupt. et conc.*, I, n. 11 et 13 (*CSEL.* 42, 222 et 225, cf. C. 27, qu. 2, c. 10) ; *Sermo*, 5, 13, 21 (*PL.* 38, 344).

3. Même notion chez Ambroise, *Expos. evang. sec. Luc.*, I, 30 (*CSEL.* 32, 4, 29 ; cf. C. 32, qu. 2, c. 1) et chez Jérôme, *Ep.* 100 (*PL.* 22, 823), *Ep.* 54 (*PL.* 23, 294).

4. *De bono conjug.*, 3 : 5 : 6 (*CSEL.* 41, 190 et s.) ; *Ep.* 187, 9, 31 (*CSEL.* 57, 108) ; *de bono viduit.* 8 (*CSEL.* 41, 312) ; *Contra Julianum Pelagianum* III, 7 ; IV, 8 (*PL.* 41, 710, 712), etc. Cf. également Ambrosiaster, *Comm. in Ep. ad Corinth.*, I, 7, 9 et 36 (*PL.* 17, 217-218 et 225).

5. *De bono conjug.*, 3 (*CSEL.* 41, 190).

6. *Ibid.*, 16 (*CSEL.* 41, 208, cf. C. 32, qu. 4, c. 8). Dans le même traité (c. 5 ; *CSEL.* 41, 193 = C. 32, qu. 2, c. 6), Augustin discute la question de savoir si l'on peut tenir pour mariage une union qui n'a pas été contractée avec l'intention d'avoir des enfants. Il répond par l'affirmative pourvu que les conjoints acceptent les enfants qui naîtraient d'une telle union.

7. *De nuptiis et concup.*, I, 13 (*CSEL.* 42, 226) ; *de bono conjug.*, 6 (*CSEL.* 41, 194) ; *de adult. coniug.*, II, 12 (*CSEL.* 41, 395) ; *Sermo* 51, ch. 13 et 15 (*PL.* 38, 345 et 348).

8. Relevé des textes d'Ennius aux Pères de l'Eglise dans Orestano, *Struttura del matrimonio*, 324-326 ; cf. Aulu-Gelle, *N. A.*, IV, 3, 2 ; IV, 20, 3 ; XVII, 21, 44 ; Festus, V° *Quaeso*, citant Plaute, *Capt.* 4, 2, 109 ; *Aul.* 2, 1, 25 ; *Pseudo*, I, 1, 21 ; Macrobe, *Sat.* I, 16, 18 et Ennius.

9. Gaius, I, 29 ; *Regulae Ulpiani*, III, 3 ; *PSI.* 730 ; pour les rhéteurs, Lanfranchi, *Il diritto nei retori*, 219 et s.

chez Augustin, lorsqu'il expose les obligations des époux chrétiens. La doctrine romaine et les prescriptions chrétiennes sur ce point concordaient.

La fidélité domine les relations des époux. La foi donnée confère à chaque époux un droit sur son conjoint, un pouvoir sur son corps. Elle crée des liens qui ne doivent être ni trahis ni rompus. C'est du sacrement que résulte cette indissolubilité. Sur ce point, la loi évangélique apportait une nouveauté totale dans la société antique, « ce que Dieu a uni, l'homme ne le séparera pas ».

La *fides* est le second bien du mariage. Mais Augustin ne la limite pas à l'obligation de fidélité. Il la rapproche du droit que l'Apôtre a reconnu à chaque époux sur son conjoint [1]. La *fides* constitue le fondement du *debitum coniugale* [2]. C'est elle également qui permet d'établir la filiation paternelle [3]. L'adultère, atteinte au pacte conjugal, viole la *fides* [4].

La notion de *sacramentum* [5] est l'apport théologique majeure de la doctrine augustinienne. Son importance pour les canonistes sera primordiale. Elle n'apparaîtra pleinement d'ailleurs que dans la doctrine canonique classique.

Le sens du terme chez Augustin reste flou. Il n'a pas la précision que lui donneront les théologiens médiévaux. Le mot même postule une notion religieuse et même sacrée. Selon les textes augustiniens, il faut l'entendre d'un symbole, d'un sceau, d'une marque indélébile, et donc d'un lien indissoluble. Toujours il évoque le rapport du mariage avec l'union spirituelle du Christ et de son Eglise. Ce caractère n'est donc pas propre au seul mariage chrétien. Il s'appliquait dès les origines au mariage d'Adam [6]. Mais le Christ l'a souligné à nouveau par sa présence à Cana [7]. Symbole de l'union du Christ et de l'Eglise, le *sacramentum* crée l'unité des époux (*duo erunt...* ») et l'indissolubilité du lien [8].

1. *De bono conjug.*, 4 (*CSEL.* 41, 191).
2. *Ibid.*, 3 et 11 (*CSEL.* 41, 19 et 202), cf. *de nupt. et conc.*, II, ch. 32, n. 54 (*CSEL.* 42. 311).
3. *Op. imp. c. Julianum*, V, 23 (*PL.* 45, 1459).
4. *De bono conjug.*, cité *supra*.
5. Alvès Pereira, *op. cit.*, 172-228 ; H. Féret, *Sacramentum dans la langue théologique de saint Augustin* (*Rev. de sc. philos. et théol.*, 1940, 218-243) ; sur les progrès qu'Augustin fit réaliser à la notion de *sacramentum*, cf. *DTC.*, V° *Mariage*, col. 2106-2109.
6. *De Nupt. et concup.*, I, 21, 23 (*CSEL.* 42, 2 ; 236).
7. *Tract in Johann. Evang.*, 2, 9 (*Corpus christianorum*, 36, 91). Ainsi s'esquisse la distinction qui s'affirmera dans la doctrine classique de la double institution divine du mariage à la création, puis par le Christ (cf. G. Serrier, *op. cit.*, 146 et 153).
8. *De nupt. et concup.*, I, 10, 11 et 21, 23 (*CSEL.* 42 ; 222 et 236).

La doctrine augustinienne était théologique et trouvait son fondement dans les Ecritures. Elle n'en offre pas moins pour le juriste une importance majeure. C'est à elle qu'il faut remonter pour trouver les justifications profondes des principes juridiques et moraux, qui régissent le mariage chrétien : consensualisme, fidélité, fécondité.

SECTION II

LA FORMATION DU LIEN[1]

Rome avait dissocié dans l'engagement matrimonial un accord préparatoire promettant le mariage, et le mariage lui même[2]. Elle avait refusé de tenir pour mariage légitime l'union qui ne répondait pas à certaines conditions fixées par le droit[3]. Elle tenait le lien pour purement consensuel[4]. Mais l'usage l'accompagnait de formes habituelles. Fiançailles, interdictions de mariages que le droit réprouve à des titres divers, consensualisme que corrigent quelques rites traditionnels, ces notions se retrouvent dans la doctrine chrétienne, profondément fidèle à la tradition romaine, l'enrichissant d'apports nouveaux, mais sachant la repousser lorsqu'elle heurte les exigences de la morale ou de la religion.

1. E. ALBERTARIO, *Di alcuni riferimenti al matrimonio e al possesso in S. Agostino*, *Studi di diritto romano*, I, 229-248 ; B. ALVÈS PEREIRA, *La doctrine du mariage selon saint Augustin*, cité *supra* : L. ANNÉ, *La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Eglise jusqu'au VIe siècle*, *Ephem. theol. lovanienses*, 1935, 513-550 ; Dom LECLERCQ, V° *Mariage*, *DACL*. X, 1931-1943 ; BIONDO BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, III (Milano, 1954), 69-101. Nous n'avons pu consulter le travail non encore imprimé de K. RITZER, *Eheschliessung, Formen, Riten u. religiöse Brauchtum in der christlichen Kirche des 1. Jahrtausends*, 3 vol., München, 1951-1952 (c. r. *in ZSSt., Kan. Abt.*, 1956, 407-408).

2. Nous avons indiqué l'originalité de cette solution dans une contribution aux *Studi in memoria di P. Koschaker* (II, Milano, 1954), 513-557.

3. C'est la notion de *iustum matrimonium* ou de *legitimae nuptiae* (cf. J. GAUDEMET, *Iustum matrimonium*, in *Mélanges de Visscher*, I, 1949, 309-366).

4. Cf. les travaux d'Ed. VOLTERRA (*Le concept du mariage d'après les juristes romains*, Padoue, 1939, 66 p. et *La conception du mariage à Rome*, *RIDA*, II, 1955, 365-379) et de R. ORESTANO (*Struttura giuridica del matrimonio romano*, I, Milano, 1951).

§ 1. — *Les fiançailles*[1]

Nature juridique. — Les *sponsalia* romaines, comportaient un double engagement : celui du fiancé de prendre la jeune fille pour épouse (ou de son *pater* de la lui faire épouser) et celui de la fiancée, et sans doute plus souvent de son *pater*, d'accepter ce mariage (ou de donner sa fille)[2]. Les Chrétiens semblent avoir accepté cet usage, ce qui les dispense d'insister sur cet acte[3]. Saint Augustin, constatant les pratiques autoritaires de la famille romaine, parle de jeune fille « donnée » à son fiancé[4]. Par contre, il accorde à la mère un rôle dans le choix du futur mari, que lui refusaient les principes stricts de l'autorité exclusive du *pater* et qui n'avait été que très partiellement admis par l'évolution des mœurs romaines. Si le père est empêché ou inconnu et si la fille n'est pas en âge d'exercer elle-même un choix éclairé, Augustin reconnaît la légitimité de l'intervention maternelle[5].

Commentateur de la Bible, saint Jérôme fait connaître les pratiques juives aux chrétiens d'Occident. Elles aussi comportaient un engagement préparatoire, pacte entre les familles, souvent conclu par écrit et accompagné de libéralités diverses. Ces « fiançailles » hébraïques (et plus largement sémitiques) avaient des effets beaucoup plus graves que les fiançailles romaines[6]. Leur souvenir explique peut-être certaines innovations du droit romano-chrétien du Bas-Empire.

Formes. — Les fiançailles romaines étaient, en droit classique, purement consensuelles. Les chrétiens gardent cet usage, mais confirment parfois l'engagement par un serment qui promet la fidélité[7]. Les cadeaux qui accompagnaient l'engagement

1. L. Anné, *Les rites de fiançailles et la donation pour cause de mariage sous le Bas-Empire* (Louvain, 1941) ; Andrieu Guitrancourt, *De sponsalibus primitivae ecclesiae et de juramento adnexo medii aevi tempore* (*Apollinaris*, 1936, 219-242) ; Biondo Biondi, *Il diritto romano cristiano* (III, Milano, 1954, 107-124).

2. Ed. Volterra, *Ricerche intorno agli sponsali in diritto romano*, *BIRD*, 40 (1932), 87-168.

3. Anné, *op. cit.*, 120-121 ; 135-138 ; 185-192, etc.

4. *Conf.* 8, 3, 7 (cf. C. 27, qu. 2, c. 39).

5. *Ep.* 251 (*CSEL.* 57, 602).

6. Boaz Cohen, *On the theme of Betrothal in Jewish a. roman Law* (*Proceedings of the amer. Ac. for Jewish Research*, XVIII, 1949, 67-135) et notre étude des *Studi Koschaker*, citée *supra*, 520, n. 2.

7. Le serment signalé par Augustin, *Ep.* 23, 5 (*CSEL.* 34, 69) : *jurent sibi plerumque per Christum* concerne-t-il les fiançailles (*sic*, Anné) ou le mariage ? En

n'étaient pas inconnus de la Rome païenne. Peut-être le rappel des usages juifs en a-t-il accru l'importance.

On a parfois admis l'existence d'une bénédiction de fiançailles, sur la foi de textes rares et peu clairs[1]. Mais peut-être s'agit-il dans ces textes, de la bénédiction du mariage. Celle des fiançailles ne devient certaine qu'à une époque beaucoup plus tardive[2].

Constantin attribue au baiser de fiançailles une importance juridique spéciale[3]. S'agit-il là, comme on l'a parfois soutenu[4], d'une pratique d'origine chrétienne ? Bien que Tertullien y fasse allusion[5], il paraît plus probable qu'il s'agit d'un usage romain, remontant à la République, que les chrétiens n'ont fait qu'adopter et généraliser[6].

Il en va de même de l'anneau de fiançailles, connu déjà de la Rome païenne et que l'on rencontre également en Grèce et en Orient. On y a vu un gage donné par le fiancé, analogue aux arrhes qui garantissaient la promesse d'un achat. Juvénal et Tertullien le qualifient de *pignus*. Mais ce gage peut être entendu de façon moins matérialiste, comme un témoignage (gage) d'affection, un symbole du lien ou de la fidélité. *Anulus fidei* disent les textes chrétiens[7].

D'autres cadeaux plus importants et qui constituent de véritables libéralités, accompagnent en général les fiançailles[8]. Ces présents, signes d'affection et peut-être moyens de l'obtenir, apparaissent au IVe siècle dans le droit romain occidental. L'institution ne se précise qu'au Ve siècle. En Gaule et en Espagne elle n'atteindra son plein développement que dans la seconde moitié du Ve et au VIe siècle. Elle porte le nom d'*arrha sponsalicia*[9]. Gage du futur mariage, elle confirme la promesse. Si le donateur, sans raison valable, ne donne pas suite au projet de

faveur de cette seconde interprétation, on peut faire observer qu'Augustin parle des « époux » et s'exprime au présent : « *vir et uxor ut fideliter conjugant corpora sua, jurant* ».

1. Tertullien, Sirice à Himère (cf. Löning, *K.R.*, II, 575 et s. ; Leclercq, Vo *Mariage*, *DACL*. 1850).
2. Anné, *Les rites de fiançailles*. 140-237.
3. CTh. 3, 5, 6.
4. En ce sens, Ed. Volterra, *op. cit.*
5. *De virg. velandis*, XI ; *de oratione*, XXII.
6. Anné, *op. cit.*, 65-84.
7. *Sincerae fidei signaculum et expressio veritatis* (Ambroise, *Expositio Ev. sec. Luc.* 7, 231 ; *CSEL*. 32, 385). cf. Anné, *op. cit.*, 22 à 62.
8. Augustin, *Tract. in Johann. Evang.*, 8, 4 (*Corpus Christ.*, 36, 84) cite l'or, l'argent, les pierres précieuses, les chevaux, les esclaves, les fonds de terre.
9. Anné, *op. cit.*, 93 et s.

mariage, il perd les arrhes. Si c'est le bénéficiaire, il doit restituer à un multiple[1]. D'accessoires, les arrhes deviennent l'essentiel des fiançailles. Celles-ci seront parfois appelées *arrhae*.

L'origine de cet usage reste discuté. Reprise de vieilles pratiques sémitiques, vulgarisées par les Chrétiens venus d'Orient, appuyées peut-être sur des exemples bibliques ? On l'a soutenu et certains parallélismes dans les effets des deux séries d'institutions seraient en faveur de cette explication[2]. Mais on a fait observer que le nombre des sémites en Occident au Bas-Empire était trop faible pour provoquer de profondes innovations dans le droit familial. L'intermédiaire chrétien reste pure hypothèse. Enfin, dans les droits sémitiques anciens, ces libéralités constituaient un élément essentiel pour la conclusion de l'accord, tandis qu'à Rome, les arrhes restent facultatives au IVe et au Ve siècles. Ce ne sera qu'au VIe qu'elles constitueront la forme des fiançailles. Evolution progressive plutôt qu'apport étranger, conclut-on[3].

Effets. — Les fiançailles classiques romaines étaient à peu près dépourvues d'effets. Si les chrétiens ont repris l'institution, peut-être sans vouloir en modifier profondément les formes, ils en ont notablement accru l'importance. Le principe du respect de la parole donnée trouvait ici une application d'autant plus impérieuse que l'engagement mettait en cause la réputation et l'avenir des fiancés[4].

Sans doute l'Eglise conserve-t-elle le principe traditionnel — auquel elle restera toujours fidèle — : les fiançailles ne constituent pas une obligation au mariage. Celui-ci doit rester un acte pleinement libre. Il ne saurait apparaître comme l'exécution d'un engagement antérieur.

Mais la rupture injustifiée expose à des peines : excommunication des parents qui, sans motif grave, rompent les fiançailles

1. CTh. 3, 10, 1 (409).

2. Mitteis, *Reichsrecht u. Volksrecht in den östlichen Provinzen des röm. Kaiserreiches* (Leipzig, 1891), 266 et s. ; P. Koschaker, *Zur Geschichte der arrha sponsalicia*, *ZSSt.*, 1912, 383-416 ; Ed. Volterra, *Studi sull'arrha*, *RISG.* II (1927) ; IV (1929) ; V (1930) ; G. Vismara, *La donazione nuziale nel diritto ebraico e nelle fonti cristiane*, dans *Cristianesimo e diritto romano (Pubbl. della Univ. del Sacro Cuore, Série* II, vol. 43, Milano, 1935, 295-406).

3. Anné, *op. cit.*, 103-155.

4. On n'a pas à envisager ici les effets des fiançailles dans le droit romain du Bas-Empire. Ils sont beaucoup plus importants qu'à l'époque classique (cf. CTh. 3, 5, 2 ; 4 ; 5, 319 et 332). Et l'on a pu se demander si cette revalorisation de l'institution n'était pas une conséquence de l'importance que l'Eglise lui attachait.

de leurs enfants [1]. L'infidélité de la fiancée est qualifiée d'adultère par saint Jérôme et ce jugement est conforme au droit hébraïque. Le concile d'Ancyre [2] oblige le ravisseur à rendre à son fiancé la jeune fille qui lui était promise, alors même que ce ravisseur en aurait abusé par violence. Sirice condamne le mariage conclu au mépris de fiançailles antérieures avec une autre personne. Il interdit une telle union et tient pour sacrilège de vouloir la bénir. Mais il n'en prononce pas la nullité [3].

§ 2. — *Les interdictions de mariage*

Origine et nature. — Le terme d'*impedimentum* (ou le verbe *impedire*) n'était pas inconnu des romains pour désigner certains faits ou certaines situations qui interdisaient le mariage. Mais cette terminologie était exceptionnelle [4] et le droit romain ignore une théorie des empêchements de mariage qui sera l'œuvre des canonistes du XIIIe siècle. Cette théorie présente en effet un caractère préventif. Elle tend à empêcher un mariage qui serait contracté dans des conditions irrégulières. Et le droit canonique distingue à cet égard les empêchements dirimants qui frappent le mariage de nullité et les empêchements prohibitifs qui ne sont sanctionnés que par une pénitence. Cette notion d'empêchement s'oppose à celle de dissolution. Alors que l'empêchement grave empêche la formation du lien, la dissolution suppose que ce lien a existé.

Rome n'avait pas fait ces analyses ni ces distinctions. Elles resteront étrangères au droit canonique jusqu'à l'époque classique, car elles supposent un esprit juridique suffisamment affiné pour ne pas se laisser dominer par le fait de l'union et pour admettre que malgré la vie commune poursuivie peut-être depuis de longues années, il n'y a jamais eu de mariage.

Aussi ne doit-on pas parler, pour notre époque, d'empêchements mais d'interdictions de mariage. Passer outre à ces défenses expose à des peines, mais n'empêche pas le mariage d'exister. Tout au plus obligera-t-on les époux, dans les cas les plus graves, à faire cesser l'union irrégulière.

1. Concile d'Elvire, c. 54 (BRUNS, II, 9, cf. C. 31, qu. 3, c. 1).
2. C. 11 (BRUNS, I, 68 = C. 27, qu. 2, c. 46).
3. *Ep.* I, 4 (*PL.* 13, 1136 = C. 27, qu. 2, c. 50).
4. Gaius, I, 61 ; D. 23, 2, 17, pr. et 55, 1 ; D. 23, 2, 60, 4 ; D. 24, 1, 3, 1 ; D. 67, 6, 68 ; *Sententiae Pauli*, II, 19, 4 ; Inst. de Justinien, I, 10, 3.

L'Eglise n'eut pas à se prononcer sur les prohibitions de mariage que formulait le droit romain. Aucune ne heurtait sa morale. Certaines y étaient conformes (par exemple de la polygamie[1] ou celle de l'interdiction de l'inceste). Elle les accepte donc comme elle acceptait dans leur ensemble, les règles du droit romain. Mais elle en formule de nouvelles. Ainsi apparaît le double caractère que prend le mariage aux yeux de l'Eglise. Institution de la cité, il doit en suivre les lois, mais, parce qu'il intéresse aussi la société religieuse et que les Ecritures ont formulé certains principes à son égard, il est en outre soumis à la loi de l'Eglise.

Les interdictions de mariage, fondées le plus souvent sur l'Ecriture, s'étaient établies coutumièrement dès l'époque des persécutions. Les nombreuses dispositions du concile d'Elvire sur ce sujet ne semblent pas être des nouveautés. Les usages que le concile sanctionne paraissent, à la différence de beaucoup de règles disciplinaires de cette époque, être communs à toutes les églises. On les retrouve, sous réserve de quelques variations secondaires, dans des conciles de régions très diverses. La base scripturaire de ces prescriptions explique leur généralité.

Les prohibitions sont relatives à la différence de religion, à la parenté, à l'existence de relations antérieures au mariage, à la condition servile, au statut des pénitents, des clercs et des moines[2].

Disparitas cultus. — Sans l'interdire absolument saint Paul avait marqué sa réprobation pour le mariage avec des païens[3]. Les Pères développent son conseil, sans édicter une prohibition formelle. Ils réagissent à cet égard contre la discipline africaine du IIIe siècle, qui tenait cette union pour un adultère, méritant excommunication (Tertullien) ou du moins pour une faute grave (Cyprien).

Aux IVe et Ve siècles, les mariages entre chrétiens et païens sont nombreux. Ils sont l'un des signes de la rencontre des deux sociétés, peut-être un des éléments des progrès du christianisme. Les multiples dispositions conciliaires à leur égard confirment leur fréquence.

1. Augustin, *de bono coniug.*, 20 (*CSEL.* 41, 213) ; *Contra Faustum*, 22, 47-48 (*CSEL.* 25, 1, 639-640 ; cf. C. 32, qu. 4, c. 7). Le concile d'Angers de 453, c. 6 exclut de la communion celui qui épouse une femme dont le mari vit encore (BRUNS, II, 138).

2. Les interdictions fondées sur un statut particulier ont été envisagées à propos de ces statuts : pénitents, *supra*, 80 et 85-86 ; clercs, *supra*, 157-159 ; moines, *supra*, 202 ; moniales, *supra*, 209-210.

3. I. Corinth., 7, 12-16 et II Corinth., 6, 14 et 17.

Ambroise met en garde contre toute union avec des gentils, des Juifs ou des hérétiques. Sans doute le mariage est-il possible. Mais il risque d'être malheureux, car les non-chrétiens ne sont pas tenus à la foi conjugale [1]. Augustin, faisant allusion à l'ancienne discipline africaine, déclare qu'à son époque le mariage avec des païens n'est plus considéré comme une faute, car « en réalité, il n'est rien prescrit sur ce point » [2]. Il ne le déconseille pas moins [3].

La discipline conciliaire est conforme à cette doctrine. De la Gaule à l'Orient, par l'Espagne et l'Afrique, du début du IVe siècle au milieu du Ve, les conciles sont unanimes à constater la fréquence de ces unions, à les interdire, mais sans les sanctionner autrement que par pénitences canoniques imposées aux parents qui marient leurs enfants à des infidèles ou aux conjoints eux-mêmes [4].

L'écho de ces dispositions se retrouve dans les lois séculières. Mais celles-ci se montrent plus sévères. Dans sa fureur contre les Juifs, Constance menace de mort le juif qui épouse une chrétienne [5]. Théodose I punit des peines de l'adultère le mariage entre juif et chrétien [6]. Léon tient pour juste cause de rupture des fiançailles la découverte de l'hérésie du futur conjoint [7]. Par contre le mariage entre chrétien et païen ne fut jamais prohibé par le droit romain. Sur ce point le paganisme faisait l'objet d'un traitement moins rigoureux.

1. *Expos. Ev. sec. Luc.* VIII, 8 (*CSEL.* 32, 392) où il va jusqu'à dire que le chrétien sera « *non legitime copulatus* » ; cf. *de Abraham*, I, 3, 19 et I, 9, 84 et 86 (*CSEL.* 32, 515, 555 et 557 ; cf. C. 28, qu. 1, c. 15) ; *Ep.* 19, 2 ; 7 ; 34 (*PL.* 16, 982 et s.) ; cf. Monachino, *Cura pastorale...*, 105-107.

2. *De fide et oper.*, 21, 37 (*CSEL.* 41, 80).

3. *Ep.* 255 (*CSEL.* 57, 602) ; *de adult. coniug.*, I, 921, 26 et 25, 31 (*CSEL.* 41, 373 et 378), cf. Alvès Pereira, *op. cit.*, 167-171.

4. Conciles d'Elvire, c. 15-17, d'Arles de 314, c. 11 (Bruns, II, 4 ; 108) ; d'Hippone, 393, c. 12 et de Carthage de 397, c. 12, repris par le concile de Carthage de 419, dans le *Codex eccl. afr.*, c. 21, qui, limitant la défense aux enfants d'évêques et de clercs, laisse supposer que le cas était trop fréquent pour pouvoir faire l'objet d'une prohibition générale ; Chalcédoine, 451, c. 11 ; Laodicée, c. 10 et 31 (Bruns, I, 137 : 125 ; 163 ; 29 ; 74 ; 77), cf. Freisen, *Geschichte des kan. Eherechts*, 636 et s. que suit A. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, I, 243. Sur les mariages mixtes dans le concile d'Elvire, voir l'étude de P. Lombardia, dans *L'Anuario de Historia del derecho espanol*, t. 24 (1954), 543-558.

5. CTh. 16, 8, 6 (339) ; cf. S. Solazzi, *Unioni di cristiani e Ebrei nelle leggi del Basso Impero*, *Mem. Ac. Napoli*, 1939 ; M. Simon, *Verus Israël*, 339-340. Le Talmud, de son côté, interdisait de façon absolue le mariage d'un juif avec une femme non-juive.

6. CTh. 3, 7, 2 = 9, 7, 5 = CJ. 1, 9, 6 (388).

7. CJ. 1, 4, 16 (472).

La parenté[1]. — Le droit romain fixait des règles sur l'interdiction de mariage entre proches parents, qui satisfaisaient les exigences essentielles de l'Eglise. Prohibition à l'infini en ligne directe et jusqu'aux cousins germains inclus, en collatéral[2]. Aussi doctrine et législation canoniques sont-elles ici assez pauvres et imprécises. Ce ne sera qu'à l'époque franque que la législation conciliaire deviendra abondante.

La prohibition du mariage en ligne directe est justifiée par « la loi qui est dans le cœur de chacun »[3].

En ligne collatérale, Ambroise se borne à confirmer les défenses romaines concernant les mariages entre cousins germains ou entre oncle et nièce[4]. Augustin s'élève contre les unions entre proches, sans préciser le degré. Lui aussi se rallie à la solution séculière[5]. Les motifs qu'il invoque en faveur de ces limitations seront souvent repris par les canonistes. Ce n'est pas seulement une certaine pudeur, qui fait de cette défense un précepte de droit naturel. C'est aussi que le mariage, « séminaire de la cité », doit être l'occasion de créer entre familles des liens d'affection nouveaux[6].

La législation est à peu près muette[7].

L'affinité. — Le droit romain avait déjà interdit en ligne directe les unions entre un conjoint et les parents de l'autre. Sous l'influence du Lévitique (XVIII, 8, 14, 15, 17), l'Eglise étend cette défense à la ligne collatérale. C'est ainsi que le mariage est défendu, sous peine d'excommunication temporaire, entre un veuf et la sœur de sa première femme[8]. Une femme qui

1. C. Castello, *Osservazioni sui divieti di matrimonio fra parenti ed affini. Raffronti fra concili della Chiesa e diritto romano* (*Rend. Ist. Lomb.*, 1939).

2. Ambroise, *Ep.* 60 (*PL.* 16, 1183) fait allusion à une mesure en ce sens de Théodose, qui ne nous est pas parvenue. Mais voir pour l'Orient, CTh. 3, 12, 3 (396). Cette prohibition sera levée en 405 (CJ. 5, 4, 19). Pour l'Occident, CTh. 3, 10, 1 (409), qui admet la possibilité de dispense. Le mariage entre oncle et nièce est prohibé, CTh. 3, 12, 1 (342).

3. Ambroise, *Ep.* 60, 5 (*PL.* 16, 1185).

4. *Ep.* 60.

5. C'est ainsi qu'il condamne les mariages entre cousins. Il ajoute qu'ils sont rares, bien qu'ils ne soient pas absolument interdits par les lois divines ou humaines (*Civ. Dei*, 15, 16, 2).

6. *Civ. Dei*, 15, 16 (cf. C. 35, qu. 1, c. 1, où Gratien transpose *seminarium civitatis* en *seminarium caritatis*), cf. A. Esmein, *op. cit.*, I, 95 et 375.

7. On ne peut citer que le c. 11 de l'*Epistula ad Gallos episcopos*, transmettant les décisions d'un concile de Rome (Bruns, II, 280).

8. Concile d'Elvire, c. 61 (Bruns, II, 10). Saint Basile, invoquant l'*unitas carnis*, considère la belle-sœur comme ayant la même parenté avec le mari qu'avec sa sœur. Les canons des Apôtres (18 ; Bruns, 1, 3) refusent l'accès du clergé à celui qui a épousé les deux sœurs.

épouserait successivement deux frères serait excommuniée jusqu'à son décès et la même peine frapperait son second mari[1]. De même le mariage du beau-père avec la femme de son fils[2] ou avec une fille de sa femme, née d'un précédent mariage (*privigna*)[3] est tenu pour incestueux, en raison de l'*unitas carnis* entre le fils et sa femme ou entre le beau-père et sa femme[4].

Si le droit canonique ignore encore la notion d'*affinitas ex copula illicita*, le concile d'Ancyre considère déjà comme incestueux les rapports avec la sœur de la *sponsa*[5]. Solution qui s'explique par la plus grande importance que l'Église attribue aux fiançailles.

La parenté spirituelle. — Il est possible que la parenté spirituelle, résultant du parrainage, ait constitué dès cette époque un obstacle au mariage. Aucun texte cependant ne la signale avant une constitution de Justinien[6]. S'il est déjà surprenant qu'une interdiction, dont le caractère religieux est manifeste, apparaisse pour la première fois dans un texte séculier, il le serait encore davantage qu'il ait été le premier à la formuler. Justinien n'a fait sans doute que confirmer un usage qui lui était antérieur.

Relations sexuelles antérieures au mariage. — Le concubinage n'était pas un obstacle à un subséquent mariage[7]. Solution conforme au droit romain et qui avait l'avantage d'inciter à régulariser une situation que l'Eglise réprouvait.

En droit romain l'adultère se voyait interdire tout mariage, que ce soit avec son complice ou avec un tiers[8]. Il n'est d'ailleurs

1. Concile de Néocésarée, c. 2 (Bruns, I, 71). L'*epistula ad Gallos episcopos* (c. 9) interdit le mariage avec une belle-sœur et écarte les arguments que pourraient fournir les exemples contraires de l'Ancien Testament (Bruns, II, 279). Le c. 25 des *Responsa* du synode attribué à saint Patrick (Bruns, II, 308) interdit à un homme d'épouser la veuve de son frère.

2. Augustin, *contra Faustum*, 22, 61 (*CSEL*. 25, 1, 657 ; cf. C. 35, qu. 2, c. 15).

3. Le concile d'Elvire, c. 66 (Bruns, II, 10) édicte la privation de la communion même à l'article de la mort.

4. Ici encore la législation séculière suivra la voie indiquée par l'Eglise. L'affinité devint au Bas-Empire un obstacle au mariage en collatérale. Le mariage entre beau-frère et belle-sœur n'est plus reconnu. Les enfants qui en naîtraient ne sont pas légitimes (CTh. 3, 12, 2 ; 3 ; 4. CJ. 5, 5, 5 ; 8 ; 9).

5. C. 25 (Bruns, I, 70).

6. CJ. 5, 4, 26, 2 (530).

7. Augustin, *De bono coniug.*, 14 (*CSEL*. 41, 209). Le texte reproduit au Décret (C. 31, qu. 1, c. 2, § 1) est interpolé : *ex personis licite* (pour *male*) *coniunctis*. Sous cette forme, il n'a plus aucune portée.

8. En vertu de la loi *Julia de adulteriis* d'Auguste (D. 48, 5, 30, 1 et CJ. 9, 9, 9 ; 224, interpolé).

pas certain que cette prohibition ait été sanctionnée par la nullité de l'union[1]. L'Eglise au contraire ne fait pas obstacle à ce mariage. Augustin admet qu'après décès de son conjoint, l'époux coupable d'adultère contracte un « vrai mariage »[2]. Il n'y a pas davantage de prohibition de mariage entre le ravisseur et sa victime[3].

La condition servile[4]. — La question du mariage entre esclaves ou entre libre et esclave ne pouvait se poser aux juristes romains. Non que de telles unions fussent inconnues. L'épigraphie témoigne de leur fréquence et les textes juridiques eux-mêmes signalent le fait. Mais pour eux, il ne peut y avoir là une situation juridique. Il ne s'agit que d'un état de fait, un *contubernium*, qui expose quelquefois le conjoint libre à la servitude[5] et qui, en dehors de ces mesures répressives, reste ignoré du droit.

Sans se laisser arrêter par l'absence de personnalité juridique de l'esclave, l'Eglise tiendra compte au contraire des réalités sociales et de la qualité humaine que l'esclavage ne saurait effacer. Elle ira ainsi à l'encontre des solutions séculières. Mais il lui fallait aussi respecter les droits du maître. D'où des solutions de compromis qui ne laissent pas ce mariage parfaitement libre.

L'union de deux esclaves ne mettait en question que les droits du maître. Si les deux esclaves appartenaient au même maître, la vie commune pouvait être assurée sans léser ses intérêts. Le droit séculier, peut-être sous l'influence de l'Eglise, interdira au maître de morceler lors d'un partage ces familles serviles[6]. Quant aux enfants nés de cette union, ils restent les esclaves du maître de leurs parents.

Le mariage d'esclaves relevant de maîtres différents soulevait des difficultés plus graves, L'un des maîtres allait-il être privé de son esclave par l'établissement de la vie conjugale ? A qui,

1. Cf. notre étude, *Justum Matrimonium*, in *Mélanges de Visscher*, I (1949), 336-399.

2. *De nupt. et concup.*, I, 10 (*CSEL*. 42, 223 = C. 31, qu. 1, c. 2, pr.). Le texte a cependant dans certains manuscrits la forme négative. Il envisage d'ailleurs un cas assez spécial : l'adultère avait eu lieu après séparation des premiers conjoints.

3. Basile, *Ep.* 199, 30 et 38 (*PG*. 32, 725) ; cf. Ambroise, *de Apologia David*, 42 (*CSEL*. 32, 2, 325 = C. 36, qu. 2, c. 9). Un apocryphe, attribué à Jérôme par Gratien (C. 36, qu. 2, c. 8), permet également, avec l'accord du père de la jeune fille, le mariage avec le ravisseur.

4. R. Orestano, *Struttura giuridica del matrimonio romano* (I, 1951), 420 et s.

5. Sénatus-Consulte Claudien, contre la femme libre qui a des relations avec l'esclave d'autrui.

6. CTh. 2, 25, 1 = CJ. 3, 38, 11 (325).

et selon quelles modalités, attribuer les enfants nés de cette union ? Le droit ne pouvant réglementer une situation à laquelle il déniait toute valeur juridique, les solutions étaient laissées à l'accord des maîtres. C'est pourquoi l'Eglise subordonna la régularité de ces unions à cet accord préalable [1]. Mais elle ne pouvait imposer la validité de ce mariage à la loi civile. Le lien matrimonial n'avait de valeur qu'aux regards de la loi religieuse.

L'union entre libre et esclave soulevait des difficultés plus graves encore. Non seulement elle mettait en question les droits du maître, frustré si son esclave allait vivre avec le conjoint libre, mais elle posait le problème du sort des enfants, que le droit romain très logiquement obligeait à suivre la condition de leur mère à la naissance. Reconnaître une telle union n'était plus seulement tenir compte d'un lien que la loi séculière ignorait. C'était aller à l'encontre de ses interdictions.

On admet en général que le pape Callixte avait eu cette audace au début du IIIe siècle et que par la suite, l'Eglise dut modifier son attitude [2]. Il n'est pas certain que la décision de Callixte ait eu cette portée [3] et il est en tous cas certain, qu'au Ve siècle l'Eglise suivait sur ce point les solutions séculières [4]. Il ne peut y avoir de mariage qu'entre libres et égaux. On notera cependant que pour justifier cette solution, conforme aux usages de son temps, saint Léon préfère l'autorité de la Bible à celle du droit romain [5].

La seule solution pour permettre l'union entre esclave et libre sera l'affranchissement préalable de l'esclave [6]. C'est dire que le mariage dépendait en définitive de la bonne volonté du maître.

1. Cf. Basile, c. 42.
2. INSADOWSKI, *op. cit.*, *Acta Congressus juridici*, II, 57-62 ; P. S. LEICHT, *Il matrimonio del servo*, *Scritti in onore di C. Ferrini* (I, 1947), 310 ; R. ORESTANO, *Alcune considerazioni sui rapporti fra matrimonio cristiano e matrimonio romano*, *Scritti Ferrini* (Pavia, 1943), 366-374.
3. J. GAUDEMET, *La décision de Callixte en matière de mariage*, *Studi in onore di U. E. Paoli* (Firenze, 1956), 333-344.
4. Déjà Ambroise (*de Abraham*, I, 3, 19 ; *CSEL*. 32, 1, 515) critiquait les unions inégales.
5. Léon à Rusticus, *Ep.* 167, *Inquis.*, 4 (*PL*. 54, 1204 = C. 32, qu. 2, c. 12 et 11). Cette solution, où l'on a vu un retour en arrière et une soumission tardive de la loi canonique au droit romain (ce qui surprendrait chez Léon le Grand) n'a rien d'une régression, si l'on adopte l'interprétation que nous avons proposée du décret de Callixte.
6. *Sanctiones et Decreta*, attribués au concile de Nicée mais probablement du Ve siècle (MANSI, II, 1037).

§ 3. — *Le consensualisme*

Position de la doctrine ecclésiastique. — L'Ecriture ne définissait pas l'acte créateur du lien matrimonial et la législation canonique ne prendra pas partie sur ce point à notre époque. Sans doute considérait-elle que cette question de technique juridique relevait du seul droit séculier.

La doctrine patristique au contraire s'efforce de déterminer la nature du lien. Ayant à expliquer le mariage de la Vierge, elle rencontre le problème. Si elle ne l'envisage pas simplement dans les commentaires de l'Evangile, il faut cependant ne pas perdre de vue que ses préoccupations ne sont pas juridiques. Ses analyses serviront la doctrine canonique ultérieure. Elles ne prétendent pas à la rigueur du droit.

Divergences des points de vue. — Les Pères sont guidés par les souvenirs bibliques et l'exemple romain. On a attribué à l'influence juive le rôle qu'ils accordent parfois à la *copula carnalis*[1]. D'autres l'expliquent par la notion d'*unitas carnis*[2]. Le rôle des idées romaines est encore plus incertain, car la conception romaine du mariage est elle-même discutée. Une doctrine longtemps dominante[3] considérait que les Pères avaient une notion spiritualiste du mariage et qu'ils accordaient au consentement des époux un rôle décisif. Le caractère consensuel, que présente le mariage romain ne daterait que du Bas-Empire, et serait dû à l'influence de la doctrine patristique.

Les travaux récents des romanistes tendent au contraire à établir que dès le droit classique, et donc encore en pleine époque païenne, le mariage était tenu pour un acte purement consensuel. Loin de représenter une doctrine tardive, l'adage *consensus facit nuptias* serait classique. La doctrine ecclésiastique aurait au contraire insisté sur l'importance de la *copula*. Elle aurait également eu le souci d'assurer la publicité du mariage pour mieux le distinguer du concubinat et pour en fixer la date avec certitude, en vue de l'application de la présomption de paternité. Aussi aurait-elle attaché une importance accrue aux solennités

1. J. FREISEN, *Geschichte des canonischen Eherechts.*
2. R. GÉNESTAL, dans A. ESMEIN, *La mariage en droit canonique*, I, 104, n. 1.
3. Ce fut celle d'E. LEVY (*Ehescheidung*, 70, n. 4 ; 103, n. 1 et 5), d'E. ALBERTARIO (*Di alcuni riferimenti al matrimonio e al possesso in S. Agostino, Studi di Diritto romano*, I, 234 et s.) ; d'ERCOLE (*Il consenso degli sposi e la perpetuità del matrimonio nel diritto romano e nei padri della Chiesa, SDHI*. 1939, 18 et s.).

et aux actes juridiques qui accompagnent normalement la conclusion du mariage. Si l'on peut parler d'une « spiritualisation » du mariage sous l'influence chrétienne, il faut entendre par là non pas l'affirmation d'un consensualisme déjà reconnu, mais la moralisation de l'institution, la justification de l'union des sexes par la procréation des enfants, la notion de sacrement, *sacrae rei signum*[1].

En présence d'attitudes aussi contradictoires, il faut demander aux textes les éléments d'une solution.

« *Consensus facit nuptias* ». — Nombreux sont les textes des Pères qui soulignent l'aspect consensuel de l'union conjugale[2]. Tertullien avait déjà déclaré : « *matrimonium perficitur ex voluntate* ». Ambroise précise : « *non defloratio virginatatis facit coniugium, sed pactio coniugalis* »[3]. Les termes de *foedus, pactum, consensus* reviennent fréquemment[4]. Chez les Pères grecs, celui de συνθήκη[5].

On déclare souvent que ce consentement n'est plus identique à celui qu'exigeait le droit romain païen. Le consentement matrimonial de la doctrine romaine classique n'aurait pas été donné une fois pour toutes, au moment de la conclusion du mariage. Ce serait un consentement permanent, renouvelé en quelque sorte à chaque instant et dont la constance serait nécessaire au maintien de l'union. Qu'il vienne à manquer chez l'un des époux, l'union cesse ; le mariage, privé de son support, s'effondre. Ainsi s'expliquerait l'extrême facilité du divorce à Rome.

Pour les chrétiens au contraire, l'union étant indissoluble, elle persiste quelles que puissent être les variations de la volonté des conjoints. Le consentement est initial. Il n'est donné qu'une fois pour toutes. Il crée un état, qui persiste, indépendamment du consentement qui l'a créé[6].

1. R. Orestano, *Scritti Ferrini, op. cit.*, 351-353 ; *La struttura giuridica del matrimonio romano*, I (1951), *passim*.

2. Ils sont réunis par E. Albertario dans l'article cité ci-dessus, cf. également, Ercole, *op. cit.*, 25-28. Sur la notion du *consensus*, L. Koep, V° *Consensus*, *Reallexikon f. Antike u. Christentum*, 18 (1955), 294-303.

3. *De Inst. Virg.*, 6, 41 (*PL.* 16, 316 = C. 27, qu. 2, c. 5).

4. Par exemple Augustin, *de bono coniug.*, 5, 7 (*CSEL.* 41, 194) ; *de nuptiis et concup.*, I, 11 et 12 (*CSEL.* 42, 223-224, cf. C. 27, qu. 2, c. 9) ; *Sermo* 51, 13, 21 (*PL.* 38, 344) ; *Contra Faustum*, 23, 8 (*CSEL.* 25, 1, 714) ; *de consensu Evang.*, II, 1, 2 (*PL.* 34, 1071).

5. Basile, *Ep.* 199 (*PG.* 32, 727).

6. Cf. en particulier, Ercole, *Il consenso* (cité *supra*) p. 21-22, à la suite de la doctrine italienne de Manenti, Bonfante, Perozzi. Dans le même sens Insadowski, *op. cit.*, 50.

L'importance de cette analyse est évidente. Elle explique comment deux doctrines consensualistes peuvent aboutir à des conséquences aussi opposées. Elle justifie juridiquement l'indissolubilité et la concilie avec une théorie volontariste du mariage. Mais, si elle est logiquement conforme aux solutions différentes des deux droits, elle ne s'exprime avec la netteté que lui donnent ses défenseurs ni dans les textes romains, ni dans les textes chrétiens.

Absence d'une notion de vice du consentement. — Si la doctrine chrétienne tient le mariage pour consensuel, elle ignore la notion de vice du consentement. Dans ce domaine technique le droit romain ne lui était d'aucun secours[1]. C'est à peine si au terme de son évolution, et sans doute dans les écoles orientales plus qu'en Occident, il en ébauche les premiers rudiments. Encore ne le fait-il qu'en matière contractuelle. Il faudra, ici encore, attendre les canonistes du XIIIe siècle pour rencontrer une doctrine que les droits séculiers modernes ont emprunté au droit canonique.

Rôle de la copula. — Les textes qui la mentionnent sont rares[2], et cela seul inciterait à ne pas en majorer l'importance. Saint Augustin, à côté de nombreux textes favorables à la doctrine consensualiste, souligne parfois l'importance de l'élément physique. Mais aucun texte législatif n'en formule la nécessité[3].

Cette attitude de la doctrine patristique s'explique en grande partie par la nécessité de démontrer que le mariage de la Vierge était un mariage véritable. Elle trouve quelque crédit chez les auteurs des IVe et Ve siècles[4]. Jérôme considère que la Vierge

1. A propos d'une jeune fille qui, par erreur, a épousé un homme marié, Augustin déclare qu'elle ne sera coupable d'adultère que si elle vient à connaître la condition réelle de son conjoint. Il justifie cette solution en comparant la situation de cette femme à celle du possesseur de bonne foi (*de fide et oper.*, 7, n. 10 ; *CSEL*. 41, 45 — C. 34. qu. 1, c. 5). S'il avait existé une théorie de l'erreur du consentement matrimonial, elle eut mieux trouvé sa place ici que celle de la possession de bonne foi.

2. R. ORESTANO, *Struttura...*, 280 et s.

3. Un passage de la décrétale de Léon à Rusticus, c. 4 (*PL*. 54, 1204) sera par la suite allégué en faveur de la nécessité de l'union physique pour qu'il y ait mariage. Mais il ne prit ce sens que par suite d'une double interpolation tardive, que l'on trouve dans la version de ce texte au Décret de Gratien (C. 27, qu. 2, c. 17) :... *ut, preter sexuum commixtionem < non > habeant in se nuptiae Christi et ecclesiae sacramentum... in qua docetur non fuisse nuptiale < ministerium >* (pour *mysterium*) (cf. notre étude, *Droit romain et principes canoniques en matière de mariage au Bas-Empire*, *Studi Albertario*, II, 1950, 184, n. 1).

4. Jérôme, Hilaire, Pierre Chrysologue, Maxime de Turin, cités par ORESTANO, *Alcune considerazioni...*, *Scritti Ferrini* (Pavia, 1943), 349 et s. et *Struttura...* 276.

est *desponsata non nupta*[1]. Ambroise paraît hésitant[2]. C'est Augustin, qui, en mettant au premier plan l'élément consensuel, contribue à faire reconnaître la réalité du mariage de la Vierge[3].

La doctrine canonique attribuait cependant à la *copula* une place que ne lui avait jamais accordée le droit romain. L'importance qu'elle donnait à la procréation, fin première du mariage, l'idée d'*unitas carnis*, qu'imposait l'Ecriture expliquent cette attitude, sans qu'il soit nécessaire d'invoquer les traditions hébraïques ou l'apport germanique. Mais, fidèle aux idées romaines, elle reconnaît au consentement la première place[4]. Cette dualité et cette hiérarchie laissent déjà entrevoir les distinctions de la doctrine classique.

Signes extérieurs[5]. — Si, pour l'Eglise comme pour la Rome païenne, le mariage est essentiellement consensuel, il est également, dans la société chrétienne aussi bien que chez les païens, normalement accompagné de cérémonies et d'actes juridiques. Ceux-ci ne sont pas des conditions nécessaires. Mais ils servent à prouver l'union, à la distinguer du concubinat[6], à en fixer le point de départ.

En ce domaine, l'Église adopta ou du moins toléra beaucoup d'usages de la Rome ancienne. Certains cependant étaient condamnés par leur caractère païen[7]. C'est ainsi que la *deductio in domum mariti*, qui faisait habituellement partie des cérémonies du mariage romain, est repoussée par les Pères à raison de son caractère trop païen et souvent licencieux[8].

Les « tabulae nuptiales ». — Par contre les *tabulae nuptiales*, où les futurs époux consignent la charte de leur foyer, sont très

1. R. Génestal, dans A. Esmein, *Le mariage*, I, 104.
2. Par exemple, *Ep.* 60 (*PL.* 16, 1183 = C. 27, qu. 2, c. 38) : *si quis desponsata sibi et tradita utatur coniugium vocatur* (cf. Hormann, *Quasi-Affinität*, II, § 95, p. 77 et s.).
3. En particulier dans le *Contra Julianum Pelagianum*, V, ch. 16, n. 62 (*PL.* 44, 818 ; cf. C. 32, qu. 1, c. 11) ; *de nupt. et conc.*, 1, 11, nº 13 (*CSEL.* 42, 224 ; cf. C. 27, qu. 2, c. 10) et les textes cités *supra*, 532, n. 4.
4. L. Anné, *op. cit.*, *Ephem. theol. Loven.*, 1935, 516-520.
5. L. Duchesne, *Origines du culte* ; Chénon, *Recherches hist. sur quelques rites nuptiaux*, *NIIRD*. 1912, 573 et s.
6. Jérôme, in *Ep. ad Ephes.*, III, 5, v. 22-23 (*PL.* 26, 531) ; *Ep.* 69, etc. ; cf. R. Orestano, *Consenso e solennità...*, Scritti... Ferrini (Milano), II, 166.
7. R. Metz, *La consécration des Vierges dans l'Eglise romaine* (*Bibl. de l'Inst. de droit canonique de l'Université de Strasbourg*, IV, 1954), 379-383.
8. Saint Jean Chrysostome, *Hom. in Gen.*, 48 et 56, 2 ; *Hom. in Corinth.*, I, 7, 2 (*PG.* 54, 443 ; 488 et *PG.* 51, 210).

souvent signalées par les Pères[1]. Moyen d'assurer la publicité de l'union, elles ne pouvaient trouver auprès d'eux qu'un accueil favorable[2]. Des souvenirs hébraïques contribuèrent peut être également à les accréditer. On les voit gravées sur les bas-reliefs de sarcophages chrétiens. Elles étaient lues devant témoins, parfois souscrites par l'évêque[3], ou même rédigées avec son concours[4]. Conformément à la tradition romaine, mais en conformité également avec les vues de l'Eglise, elles indiquent que le mariage est conclu *puerorum procreandorum causa*[5].

La dot. — Les *tabulae nuptiales* contenaient les clauses financières qui accompagnaient le mariage. Parmi celles-ci, l'apport d'une dot par la femme était la plus fréquente. Dans la décrétale à Rusticus (458-459), Léon fait de la dot, à côté de la liberté des conjoints et de la célébration publique du mariage, le critère de l'union légitime[6]. La même année ou l'année précédente (en 458), une Novelle de Majorien exigeait peut-être la dot pour la validité du mariage[7]. On ne peut fixer l'antériorité respective des deux textes, la date de la décrétale à Rusticus étant imprécise. Mais on ne saurait tenir l'un pour la source de l'autre ; car si tous deux accordent à la dot une grande importance, ils ne l'envisagent pas au même point de vue. Elément de preuve pour Léon, condition de fond pour Majorien. Ces textes ne témoignent pas moins de l'importance que les deux sociétés accordaient alors à la dot[8].

1. Par exemple, Jérôme, *Ep.* 59, 5 (*PL.* 22, 658) ; Augustin, *de Genesi ad litt.*, L. XI, 41 (*CSEL.* 28, 376) et les textes cités *infra*.
2. C. Castello, *Lo strumento dotale come prova del matrimonio, SDHI.* IV (1938), 208-224.
3. Augustin, *Sermo* 332, 4 (*PL.* 38, 1463).
4. Sidoine Apollinaire, *Ep.* 7, 2, n. 176 (*PL.* 58, 566).
5. Augustin, *Sermo* 51, 13 (*PL.* 38, 345).
6. *Ep.* 167, 4 (*PL.* 54, 1204, cf. C. 32, qu. 2, c. 12).
7. Novelle 6, §. 9, abrogée en 463 par Sévère. L'interprétation habituelle (I. Lemaire. *Origine de la règle « nullum sine dote fiat coniugium »*, *Mélanges Fournier*, 1929, 415 et s.) entend ainsi la Novelle de Majorien. Mais Anné (*Rites de fiançailles*, 379) Orestano (*Struttura del matrimonio*, 468-469) pensent que l'empereur ne l'exigeait que si le mari faisait une *donatio ante nuptias* afin d'assurer l'équilibre entre les apports des conjoints.
8. Cette importance est confirmée par les *Sanctiones et Decreta* ajoutés au concile de Nicée, c. 4 (Mansi, II, 1037), qui exigent pour le mariage des esclaves l'affranchissement préalable et une dot constituée par écrit.

La décrétale de Léon passera dans les Collections canoniques médiévales. Elle fournira argument à la doctrine qui prévaudra quelques temps en faveur de la nécessité de la dot (il s'agira alors de la *dos ex marito*) pour la validité du mariage.

Cérémonies et fêtes chrétiennes. — Les descriptions des auteurs chrétiens[1], les représentations des sarcophages font connaître diverses cérémonies familiales ou religieuses qui conservent les traditions antiques ou y substituent des rites nouveaux.

Pour donner plus de solennité à leur engagement, les époux échangent leur foi en unissant leurs mains droites[2] sur l'Evangile[3]. Un serment n'est pas exclu[4].

Au IVe siècle, et au moins à Rome et à Milan, le rituel du mariage comporte l'imposition du voile et la bénédiction[5]. Cette *velatio* se présente sous deux formes. Tantôt les deux conjoints sont mis sous un voile[6], tantôt la fiancée seule est voilée[7]. Cette dernière forme n'est que la reprise d'un vieil usage romain auquel la participation du prêtre donne un sens nouveau[8]. La *velatio* des deux époux s'explique soit par un rappel d'usages hébraïques[9] soit, plus simplement, par une transformation de la *velatio* de l'épouse[10].

La bénédiction du prêtre, sans être obligatoire[11], est si souvent mentionnée qu'il faut la tenir pour de pratique courante[12].

A ces rites religieux s'ajoutent les fêtes, qui, dans toute société, accompagnent les noces. L'Eglise ne les prohibe pas. Paulin de Nole ne répugne pas aux poèmes de circonstance, transposant pour des chrétiens les traditions païennes. Et ce n'est qu'exceptionnellement que les clercs sont incités à ne pas participer à des fêtes qui parfois dégénèrent[13].

1. Par exemple, Paulin de Nole, *Epithalam, Carmina XXV* (*CSEL*. 30, 238 et s.).
2. Bovini, *Le scene della dextrarum iunctio nell' arte cristiana* (*Boll. comm.*, 72, 1946-1948, 103-117) montre à l'aide de données archéologiques et épigraphiques la survivance des symboles païens et leur transformation en rites chrétiens ; cf. B. Kötting, V° *Dextrarum Iunctio*, *Reallexikon f. Antike u. Christentum* (1957), 881-888.
3. Cf. les documents étudiés par Insadowski, *op. cit.*, *Acta Congressus*... II, 49 et s.
4. Augustin, *Ep.* 23, 5 (*CSEL*. 34, 69), *supra*, 521, n. 7.
5. Ambroise, *Ep.* 19, 7 (*PL*. 16, 984) ; cf. R. Metz, *op. cit.*, 382 et s.
6. Paulin de Nole signale ce rite (*loc. cit.*, v. 227 et s.).
7. Sirice à Himère, *Ep.* 1, c. 4 (*PL*. 13, 1136-1137).
8. Ambroise, *de Virgin.*, 11, 65 (*PL*. 16, 206).
9. Chénon, *op. cit.*, 612.
10. R. Génestal, dans A. Esmein, *Le mariage*, I, 111.
11. Ballini, *Il valore giuridico della celebrazione nuziale cristiana dal primo secolo all' età giustinianea* (Milano, 1939) ; R. Metz, *op. cit.*, 380 et n. 39.
12. Ambroise, *Ep.* 19, 7 (*PL*. 16, 984) ; Pierre Chrysologue, *Sermo* 157 (*PL*. 52, 616) ; Sirice à Himère, *Ep.* 1, c. 4 (*PL*. 13, 1136) Innocent I, *Ep.* 2, 6, 9 (*PL*. 20, 475) ; *Sanctiones et Decreta* ajoutés au concile de Nicée, c. 6 (Mansi, II, 1037) : *Stat. eccl. ant.* c. 13 (Bruns. I, 143 = D. 23, c. 33 et C. 30, qu. 5, c. 5). On objecte parfois le texte de Saint Jérôme (*Ep.* 52, 16) : *Praedicator continentiae nuptias non conciliat.* Mais il ne s'agit pas là d'une interdiction faite au prêtre de bénir l'union. Elle irait contre trop de témoignages certains. Jérôme, apôtre de la chasteté, signale simplement une sorte de contradiction qu'impose la diversité des états dans l'Eglise.
13. *Supra*, 155, n. 3.

Enfin le « concile de Laodicée » signale déjà une législation sur les temps de mariage. Son canon 52 interdit la célébration des noces en carême[1].

Rôle des parents. — La position du droit romain à l'égard du consentement des parents était en théorie très simple. L'enfant, garçon ou fille et quel que fut son âge, n'avait pas capacité juridique s'il était encore soumis à la *patria potestas*. Son *pater* pouvait donc le marier comme il l'entendait et ce droit, étant une conséquence de la *patria potestas*, n'appartenait qu'à lui. La mère pouvait sans doute émettre un avis. Mais le droit lui refusait toute valeur. S'agissait-il au contraire d'enfants sortis de la *patria potestas*, leur liberté de se marier était totale[2].

En fait l'évolution des mœurs tendait à donner plus d'importance à la volonté des futurs conjoints, même s'ils étaient encore *in potestate*. On pouvait dans certains cas suppléer au défaut ou au refus injustifié du consentement du *pater*. Il était également possible de le faire contraindre par le magistrat à donner son assentiment.

L'Eglise accepta ce régime[3], car aucune disposition législative ne fut prise à ce propos pendant notre période par les conciles ou les papes[4].

Mais la doctrine patristique donne à l'intervention des parents un sens qu'elle n'avait pas en droit romain classique. Il ne s'agit plus de l'exercice d'un droit, réservé au *pater* seul et ne s'appliquant qu'aux enfants en puissance. Le consentement est considéré comme une mesure de protection des futurs conjoints contre les dangers de projets aventureux. Aussi les Pères font-ils mention d'une intervention des parents et non plus du père seul, mais sans préciser jusqu'où s'étendrait le cercle des parents. Dans leur esprit, il s'agit de tous ceux qui veillent en fait sur les intérêts de l'enfant, père et mère d'abord[5], mais éventuellement grands

1. BRUNS, I, 78 = C. 33, qu. 4, c. 8.

2. Sour réserve de *l'auctoritas tutoris*, s'il s'agit du mariage d'une fille en tutelle. Et encore cette *auctoritas* n'était requise que pour la *conventio in manum*, non pour le mariage lui-même.

3. Ambroise insiste, à propos du mariage de Rebecca, sur l'obéissance de la fille à son père (*de Abraham*, 1, 93, *CSEL*. 32, 1, 563 = C. 32, qu. 2, c. 13). Il considère comme une grave offense le mariage d'un fils sans le consentement de son père (*Ep.* 83, *PL*. 16, 1279). Dans la vie de Sainte Mélanie, on voit le père de celle-ci obliger sa fille, âgée de 14 ans, à épouser Pinianus, qui en a 17.

4. Un texte des *Responsa* attribués à Saint Patrick (c. 27, BRUNS, II, 308) reste fidèle à la tradition autoritaire du droit romain.

5. Augustin, *Ep*. 254 (*CSEL*. 57, 602) insiste sur le rôle que la nature confère à la mère pour décider du mariage de sa fille.

parents, oncle, frère aîné, etc. Et ce consentement étant donné dans l'intérêt de l'enfant, il appartient à celui-ci de faire connaître ses préférences et même de refuser le candidat proposé par son père[1].

§ 4. — Les unions inférieures

Le droit romain avait connu à côté des unions passagères sans valeur juridique, une forme d'union inférieure, consensuelle elle aussi, conclue en général entre personnes qui ne pouvaient établir entre elles de *iustae nuptiae* (par suite d'absence de *conubium*). Cette union était également accessible à des personnes que rien n'aurait empêché de conclure un mariage légitime, mais qui ne désiraient pas instaurer entre elles l'*honor matrimonii*. Ce mariage inférieur, qualifié de concubinat, était parfois aussi stable qu'une union légitime. Il n'entraînait aucune réprobation morale et les épitaphes funéraires en font souvent mention[2].

L'Eglise ne pouvait ignorer cette situation. Peut-être lui fut-elle de quelque secours pour attribuer à une union qu'elle admettait, mais que le droit romain ignorait, un qualificatif juridique[3].

La position de l'Eglise à l'égard du concubinat se résume en deux tendances, d'ailleurs complémentaires et inspirées du même souci[4]. Hostile aux unions hors mariage, l'Eglise ne peut que condamner toute union passagère, qu'elle tient pour immorale. Le même principe la conduit à valoriser les unions qui lui paraissent offrir des garanties sérieuses et à les assimiler autant qu'il est possible à un mariage véritable[5]. Condamnation du concubinage, rapprochement du concubinat et du mariage, pourrait-on dire, en dissociant une terminologie qui malheureu-

1. Ambroise, *de virginibus*, L. I, ch. 9, n. 56 et 10, nº 58 ; *de virginitate*, 5, 25 (*PL.* 16, 204 et 272).

2. J. Plassard, *Le concubinat romain sous le Haut-Empire*, Th. droit, Toulouse, 1921, 222 p. ; Leclercq, Vº *Concubinat*, *DACL.* III, 2499 ; C. Castello, *In tema di matrimonio e di concubinato nel mondo romano* (Milano, 1940) ; G. Longo, *Diritto di famiglia* (Roma, 1953), 67-70 ; R. Orestano, *Struttura giur. del matrim. romano*, I, 361-376 ; Biondo Biondi, *Il diritto romano cristiano*, III (1954), 125-138.

3. J. Gaudemet, *La décision de Callixte en matière de mariage*, *Studi Paoli* (Firenze, 1956), 333 et s.

4. E. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, II (2ᵉ éd.), 131 et s. ; *contra* Charvet, *En marge de l'histoire du mariage*, *SDHI*, III (1937), 336-348.

5. Dans un régime de mariage purement consensuel, la chose est facile. Aucune forme rigide ne marque la barrière entre les deux types d'union. Le passage de l'une à l'autre est signalé par Augustin, *de bono conjug.*, 17 (*CSEL.* 41, 209).

sement a dans les textes anciens cette double acception [1]. Et c'est la principale difficulté de l'interprétation des textes ecclésiastiques.

La réprobation du concubinage s'exprime dans de nombreux textes, soit qu'il s'aggrave d'un adultère, soit qu'il existe en dehors de tout lien légitime. L'intention d'avoir des enfants ne saurait l'excuser [2]. Les Constitutions Apostoliques sanctionnent cette faute à l'occasion du baptême [3]. Jérôme signale la fréquence des unions inférieures conclues avec des esclaves, par ceux qui ne peuvent supporter les frais d'une union régulière. Ces esclaves sont traitées comme des épouses légitimes, leurs enfants comme des *liberi*. Si la générosité impériale vient secourir ces conjoints trop pauvres, ils transformeront cette union en mariage [4]. C'est en effet souvent la dot qui distingue l'*uxor* de la concubine [5]. Le concubinat paraît plus fréquent dans les classes pauvres, tandis que le concubinage immoral serait divertissement de riches.

La tolérance du concubinat est affirmée par la discipline espagnole, cependant rigoureuse. En même temps qu'il excommunie l'homme marié qui entretient une concubine, le concile de Tolède (400) autorise celui qui ne l'est pas à en avoir une, qu'il traitera comme une épouse. Mais ce concubinat doit, comme le mariage, respecter la monogamie [6]. Ce texte marque bien comment sous un même mot peuvent se cacher des situations profondément différentes. Respectueux des règles fondamentales de la morale conjugale, le concubinat devait, avec la tolérance de l'Eglise, persister jusque dans le droit de Justinien [7].

1. La même attitude, peut-être inspirée par l'Eglise, se retrouve dans la législation impériale. Constantin interdit à tout homme marié d'avoir une concubine (C.J. 5, 26, 1), mais permet la légitimation par mariage subséquent des enfants nés du concubinat (CTh. 4, 6, 2 et 3, cf. C.J. 5, 27, 1).

2. Augustin, *Sermo* 224, 3 ; 292, 2 (*PL.* 38, 1094 ; 39, 1710) ; *De bono conjugali*, 14, 16 (*CSEL.* 41, 208-209, cf. C. 32, qu. 2, c. 5).

3. L. VIII, ch. 32 ; Charvet, *op. cit.*, 343-345. Cf. les hésitations d'Augustin pour le baptême de la concubine (*de fide et operibus*, 19, 35 ; *CSEL.* 41, 81).

4. *Ep.* 69, ch. 5.

5. Cf. la décrétale de Léon à Rusticus (*supra*, 535) et les *Sanctiones et Decreta* ajoutée au concile de Nicée (Mansi, II, 1037). R. Orestano (*Scritti Ferrini*, Milano, 1947, 168) voit dans ces solutions un argument en faveur de la nécessité de formes pour la validité du mariage au Bas-Empire. En réalité, ces textes font de la dot une preuve du mariage et un moyen de le distinguer du concubinat. Mais ils ne l'exigent pas pour la validité du mariage.

6. C. 17 (Bruns, I, 206 = D. 34, c. 4).

7. Sur l'influence de la morale chrétienne sur la législation séculière en ce domaine, cf. Insadowski, *op. cit.*, *Acta Congressus*... II, 54-55.

SECTION III

L'INDISSOLUBILITÉ[1]

Si l'Eglise accepte l'essentiel des solutions séculières pour déterminer l'élément générateur du lien matrimonial, elle rompt totalement avec elles, lorsqu'il s'agit d'en fixer le terme. Rome avait admis le divorce sans réserve et les mœurs depuis la fin de la République en révélaient un usage scandaleux. Le Christ prohibe la rupture volontaire. Pour l'Eglise la mort seule peut séparer ceux que Dieu a unis[2].

Les textes patristiques sont nombreux à signaler l'opposition de la loi humaine et de la loi divine en ce domaine[3].

Fondements. — Les paroles du Christ, la doctrine paulinienne (Ire aux Corinthiens, 7, 10-11) fournissaient les fondements scripturaires. Ambroise sera le premier à y ajouter l'argument qu'offrait le mot *sacramentum*, traduction du μυστεριον de saint Paul[4]. Mais c'est Augustin, qui ayant contribué plus qu'aucun de ses prédécesseurs à mettre en relief cet aspect du mariage, édifie une véritable justification de l'indissolubilité, tirée de la notion de *sacramentum*[5].

Objections. — La loi juive autorisait le divorce. Mais les Pères, appliquant leur principe d'interprétation des textes en fonction des temps, déclarent qu'il s'agit de la loi de Moïse, accordée *propter fragilitatem humanam*. Moïse a parlé pour les juifs, non pour les chrétiens.

1. Fahrner, *Geschichte der Ehescheidung im K. R.* (1903) ; M. Brenner, *Die Ehescheidung im neuen Testament. Die Auslegung der neutestamentlichen Schrifttexte über die Ehescheidung bei den Vätern (Diss. Theol.* Würzburg, 1910) ; sur la législation séculière au Bas-Empire, Biondo Biondi, *Il diritto romano cristiano*, III (1954), 151-176 ; Fr. Delpini, *Divorzio e separazione dei conjugi nel diritto romano e nella dottrina della Chiesa fino al secolo V* (Torino, 1956, 138 p.) ; B. Kötting, V° *Digamus, Reallexikon f. Antike u. Christentum* (1957), 1016-1024.

2. Paul, *I. Corinth.* 7, 39 ; Augustin, *de bono conjug.*, 32 (*CSEL.* 41, 227).

3. Par exemple Ambroise, *Expos. in Luc.*, 8, 5 (*CSEL.* 32, 4, 394 = C. 33, qu. 2, c. 2) ; Augustin, *de nupt. et conc.*, I, X, 11 (*CSEL.* 42, 223) ; *de adulterinis conjug.*, II, 9 (*CSEL.* 41, 392) ; saint Jean Chrysostome, *de libello repudii*, III, 2 (*PG.* 51, 219). Il faudrait citer également Lactance, Basile, Grégoire de Naziance, etc. (cf. F. Cayré, *Le divorce au IVe siècle dans la loi civile et dans les œuvres de Saint Basile*, *Echos d'Orient*, XX, 1920, 295-321).

4. *Exp. Evang. sec. Luc.*, 8, 9 (*CSEL.* 32, 4, 395).

5. Spécialement dans le *De bono conjugali*, en 400-401 (*CSEL.* 41, 227) et dans le *De nuptiis et concupisc.*, en 419-420 (*CSEL.* 42).

Sans doute une séparation effective des époux peut se produire. Elle reste sans effet sur le lien. Ici la pensée patristique dépasse très largement les analyses des juristes romains. Dominés par la situation de fait, ceux-ci se refusaient à voir un mariage là où la communauté de vie avait cessé. Encore au Bas-Empire, lorsque le divorce sera réglementé, une séparation intervenant hors des cas prévus par la loi sera frappée de peines, mais elle produit effet, car aucun texte ne déclare la nullité pour bigamie de la seconde union contractée par un époux divorcé.

Les Pères au contraire font une dissociation, dont l'importance dans l'histoire du mariage devait être considérable. A côté de la vie commune, qui peut cesser, il y a le lien, qui est indissoluble[1]. C'est à la notion de *sacramentum*, de signe indélébile, mise en avant par Augustin que l'on doit ce progrès. Car ce signe, gravé par le mariage, est indélébile comme celui du baptême et de l'ordre. Il marque les conjoints pour toujours. Le lien entre conjoints séparés est encore plus fort que l'union effective qu'ils pourraient contracter avec une autre personne[2].

Ces vues théologiques ont une incidence pratique évidente. Mais leur traduction en langue juridique reste encore imparfaite. Chez Augustin *divortium* s'entend tantôt de la rupture du lien (qu'il condamne)[3], tantôt de la simple séparation effective des conjoints[4], parfois admissible et, en tout cas, impossible à empêcher en fait.

Portée de l'interdiction. — La règle de l'indissolubilité est absolue. Les Pères le précisent à propos de cas qui pouvaient paraître litigieux.

C'est d'abord celui de la stérilité de l'épouse, qui prive le mariage de sa fin première. Dans beaucoup de législations antiques la stérilité avait été l'une des principales causes de répudiation. La Bible montrait les patriarches prenant une autre femme pour remplacer l'épouse stérile. Malgré ces exemples, malgré son insistance à faire de la génération le premier bien du mariage, Augustin repousse toute idée de répudiation de l'épouse stérile[5].

1. La distinction est déjà chez Saint Paul, Ie *Corinth.*, VII, 10-11.

2. *Potius inter se sint coniuges etiam separati, quam cum his quibus adhaererunt* (*De nupt. et concup.*, 1, 11 ; *CSEL.* 42, 223 ; cf. C. 32, qu. 7, c. 28).

3. Par exemple, *de nupt. et concup.*, I, 10, 11 et 13 (*CSEL.* 42, 223 et 225).

4. Par exemple, *de bono conjug.*, 7 (*CSEL.* 41, 197 = C. 32, qu. 7, c. 1) ... *interveniente divortio non aboletur illa confederatio nuptialis, ita ut sibi coniuges sint etiam separati...* ; cf. *de nupt. et concup.*, I, 11 (*CSEL.* 42, 223, cité *supra*).

5. *De bono conjug.*, 7 et 17 (*CSEL.* 41, 196 et 209 = C. 32, qu. 7, c. 27) ; *De nupt. et concup.*, 1, ch. 10, nº 11 (*CSEL.* 42, 223).

A plus forte raison en va-t-il de même en cas de vice physique, d'infirmité, de maladie du conjoint. Le mariage crée une société La foi donnée engage à secourir le conjoint malheureux [1].

La faute du mari, si grave soit-elle, ne permet pas davantage la rupture [2]. La femme qui quitte son époux coupable et se remarie est elle-même adultère, ainsi que son second conjoint. Ils doivent se séparer. Saint Jérôme, invoquant la Bible (*Deut.* XXIV, I) ne permet même pas à cette épouse souillée de retourner vers son premier mari [3].

Le vœu de chasteté ne met pas non plus un terme à l'union [4].

Tous ces cas ne soulevaient pas de graves difficultés. Il en allait différemment pour deux autres, sans doute parmi les plus importants : l'un, la captivité, en raison des traditions du droit romain ; l'autre, l'adultère de la femme, en raison non seulement des traditions antiques, mais aussi de l'imprécision des formules de l'Evangile à son égard.

Indissolubilité du mariage des captifs. — Le droit romain classique considérait que la captivité entraînait dissolution immédiate du lien matrimonial, soit par suite de la cessation de la vie commune, soit plutôt parce que le conjoint réduit en captivité ne pouvait plus être juridiquement considéré comme ayant la volonté nécessaire au maintien du lien [5].

Au Bas-Empire les razzias barbares donnent à cette question une importance accrue. Pères et papes sont unanimes à condamner la solution romaine. La captivité ne peut rompre le mariage [6]. Cette doctrine chrétienne triomphera dans le droit de Justinien [7].

1. Augustin, *de Sermone Domini in Monte*, I, 18, 54 (*PL.* 34, 1257 = C. 32, qu. 5, c. 18).

2. Augustin avait proposé une interprétation extensive du terme de *fornicatio*, qui lui permettait d'admettre la séparation (mais non pas la dissolution du lien) pour de nombreuses causes (*De Sermone Domine in Monte*, I, 16, 43 et 46 ; *PL.* 34, 1251-1253 ; cf. C. 28, qu. 1, c. 5). Par la suite, il revint sur cette dangereuse généralisation (*Retract.*, I, 18, *CSEL.* 36, 92).

3. *Ep.* 55, 4 (3) et 5 (4) ; cf. C. 32, qu. 7, c. 7 et C. 34, qu. 1, c. 3.

4. Concile de Gangres, c. 14 (Bruns, I, 108 = D. 30, c. 3). Mais on verra que les époux peuvent, d'un commun accord, pratiquer la continence (*infra*, 551 et s.).

5. Paul, D. 24, 2, 1 ; Tryphoninus, D. 49, 15, 12, 4 ; Pomponius, D. 49, 15, 14, 1.

6. Basile, *Ep.* 199, c. 31 et 36 (*PG.* 32, 727 et 728) ; Augustin, *de adult. coniug.*, 2, 9 (*CSEL.* 41, 392) ; Innocent I, *Ep.* 36 (*PL.* 20, 602 = C. 34, qu. 1 et 2, c. 2) ; Léon, *Ep.* 159 à Nicétas d'Aquilée après le raid d'Attila sur l'Italie du Nord (*PL.* 54, 1136 = C. 34, qu. 1 et 2, c. 1).

7. On la trouve dans des interpolations de textes classiques (D. 24, 2, 6 ; D. 49, 15, 8) et dans le droit des Novelles (Novelle 22, 7, Nov. 117, 12). La longue absence du soldat, faisant présumer son décès, avait déjà conduit les fils de Constantin à autoriser, sous certaines conditions, le remariage de sa femme (CJ. 5, 17, 7 ; 337).

Indissolubilité et adultère. — L'Evangile de saint Matthieu (V, 31-32 et XIX, 9) soulevait des difficultés d'interprétation qu'aggravaient encore les traditions antiques, unanimement favorables à la dissolution du mariage en cas d'adultère de la femme. La réserve, que Matthieu était d'ailleurs seul à formuler, devait-elle être entendue comme permettant une véritable répudiation du conjoint adultère et par suite comme autorisant le remariage ou simplement comme justifiant une séparation, qui ne détruisait pas le lien et donc interdisait une nouvelle union [1].

La discipline grecque adopta la première solution. Pour elle l'adultère d'un conjoint autorise le divorce et le remariage [2].

En Occident, ce système compta des adeptes [3]. Les premiers conciles du IVe siècle marquent leur hostilité au remariage du vivant du conjoint adultère, mais ne prohibent pas formellement cette union [4].

La doctrine patristique admet le renvoi de l'épouse adultère. Mais, à la différence du droit romain, elle n'en fait pas une obligation pour le mari. Ce renvoi ne serait plus légitime, si le conjoint outragé avait commis la même faute.

Mais quel sera l'effet du renvoi ? Simple séparation des époux ou rupture du lien ? Les Pères ne discutent pas la question en juristes. Pour eux le problème est de savoir si, après ce renvoi, un nouveau mariage devient possible. Jérôme répond négativement [5]. Saint Augustin, gêné par les divergences des textes scripturaires et les incertitudes des Pères, considère la question comme très obscure. Il l'envisage à plusieurs reprises [6] et sa pensée évoluera [7]. Au *De fide et operibus*, il admet, avec quelqu'hésitation que le mariage du mari, qui a renvoyé son épouse coupable, n'est pas un adultère [9]. Mais dans ses autres traités, où il reprend le problème avec plus d'ampleur, il interdit ce remariage [9].

1. J. Bonsirven, (SJ.) *Le divorce dans le Nouveau Testament* (Paris, 1949).
2. Sur la doctrine plus réservée de Basile, cf. St. Giet, *Les idées et l'act. soc. de saint Basile*, 56.
3. Lactance ou l'*Ambrosiaster* (*Comm. in Ep. I ad Corinth.*, c. 7, *PL.* 17, 218 = C. 32, qu. 7, c. 17), cf. Esmein-Génestal, *Le mariage en droit canonique*, II. 52 et s.
4. Concile d'Arles, c. 10 (Bruns, II, 108) ; *placuit ut in quantum possit consilium iis detur ne viventibus uxoribus suis licet adulteris, alias accipiant.* Le concile d'Elvire, c. 9 (Bruns, II, 3 = C. 32, qu. 7, c. 8) est plus ferme dans sa prohibition.
5. *Comm. in Matth. ad. c.* 19, *v.* 9 (*PL.* 26, 138-139 = C. 32, qu. 1, c. 2) ; *Ep.* 77, n. 3 (C. 32, qu. 5, c. 19 et 20).
6. Dans le *De bono conjugali*, en 400-401 ; dans le *De fide et operibus*, en 411 ; dans le *De adulterinis conjugiis*, en 419 (ces trois traités sont au *CSEL.* 41), puis dans les *Retractationes* en 426-427 (*CSEL.* 36).
7. Alvès Pereira, *La doctrine du mariage selon saint Augustin*, 117-148.
8. XIX, 35 (*CSEL.* 41, 81).
9. Dans le *De adult. coniug.*, II, 2 ; 3 ; 5 (*CSEL.* 41, 383 ; 384 ; 386, 400 ; cf. C. 32,

Ces incertitudes doctrinales[1] expliquent la discrétion de la législation canonique sur un point[2], qui, pendant des siècles, restera l'objet de controverses.

La pratique. — En prohibant le divorce, l'Evangile introduisait une véritable révolution dans les usages romains et plus largement dans les pratiques communes de toute l'Antiquité. Comment une loi si nouvelle parvint-elle à s'imposer. Quelles furent les réticences ? Comment furent-elles vaincues ?

C'est l'irritant problème de l'efficacité des normes, que l'historien ne peut que trop rarement résoudre. Dans un domaine aussi fondamental pour la vie de chaque famille chrétienne, cette carence est particulièrement fâcheuse. L'abondance des interventions des docteurs, les lettres, les sermons, les traités attestent l'importance du problème et peut-être la difficulté de faire accepter la loi nouvelle. Les précisions données pour les cas litigieux (stérilité, maladie, absence, adultère) montrent que beaucoup cherchaient à atténuer la défense, à tourner sa rigueur.

La législation serait-elle aussi un indice ? Sa fréquence prouverait celle des transgressions. Sa rareté, les hésitations du législateur. En fait, les textes sont peu nombreux.

Si certains conciles prohibent le remariage[3], d'autres ne le font qu'avec des formules prudentes[4] ou même paraissent l'autoriser, au cas de renvoi du conjoint adultère[5].

qu. 7, c. 2), il réfute l'argumentation contraire de Pollentius. Cf. déjà le *De bono coniug.*, 6 (*CSEL.* 41, 196 = C. 32, qu. 7, c. 1) et le *De sermone Domini in Monte*, I, 14 et 16, 43 et 46 (*PL.* 34, 1251-1253 ; cf. C. 32, qu. 7, c. 3 et 4) vers 393.

1. Lactance, *Inst. div.*, VI, 23, 33 (*CSEL.* 19, 569-570) ; Chromatius, évêque d'Aquilée (mort en 407), *Tract. X in Evang. s. Matth.*, c. 1 (*PL.* 20, 351) semble au contraire autoriser le remariage du conjoint après renvoi du coupable. *L'Ambrosiaster*, *Comm. in Ep. ad Corinth. Primam*, ch. 7, ad. v. 10, 11, *in fine* (*PL.* 17, 218) fait une distinction surprenante : le mari qui a renvoyé sa femme adultère peut se remarier, mais l'inverse n'est pas possible : « *caput enim mulieris vir est* » ! Sur ces attitudes, SOUARN, V° *Adultère. ... textes douteux*, *DTC.* I, 481-484.

2. Le concile de Carthage du 13 juin 407 (*Codex eccl. afr.*, c. 102, BRUNS, I, 186 = C. 32, qu. 7, c. 5) interdit de façon générale le remariage du vivant du premier conjoint et demande qu'une loi impériale sanctionne cette défense. Celui de Vannes, c. 2 (BRUNS, II, 143) semble admettre le remariage, en invoquant le texte de Saint Matthieu.

3. Conciles de Carthage, cité ci-dessus, d'Angers, 453, c. 6 (BRUNS, II, 128) ; Canons des Apôtres, c. 47 (48) (BRUNS, I, 8) ; Synode de Saint Patrick, c. 19 (BRUNS, II, 303).

4. Le c. 8 du concile d'Elvire (BRUNS, II, 3) n'exclut de la communion que la femme qui se remarie après un divorce *nulla praecedente causa.* Il ne prévoit aucune sanction contre l'homme. Pour le concile d'Arles, cf. *supra*, 543, n. 4. Cf. également, le c. 24 ajouté au premier concile d'Arles (BRUNS, II, 110).

5. Concile de Vannes, cité *supra*, n. 2.

Les papes sont saisis d'atteintes à l'indissolubilité. Ils doivent en réaffirmer le principe, parfois à la suite d'interprétation trop libérales de la hiérarchie locale[1]. L'embarras de la doctrine, les hésitations du législateur laissent supposer que le principe eut de la peine à triompher de mœurs contraires[2].

Quant à la législation séculière, jamais elle n'interdira totalement le remariage du vivant du premier conjoint. Elle s'efforce de lutter contre l'abus du divorce en le limitant à certaines causes. Constantin, qui inaugure cette législation, se montre particulièrement sévère. Il n'admet que trois causes de divorce en faveur de chacun des époux (dont l'adultère du conjoint)[3]. Une réaction si brutale était prématurée. Il fallut par la suite élargir la liste. Des mesures diverses se succédèrent, témoignages d'hésitations et sans doute d'insuccès[4]. Justinien tentera d'imposer une solution moyenne.

Dans toute cette législation l'influence de l'Eglise est certaine. Son échec partiel n'est pas moins évident[5]. Non seulement elle ne put imposer sa loi d'indissolubilité absolue. Mais aucun des textes qui restreignent la faculté du divorce ne frappe de nullité le remariage conclu après divorce irrégulier. C'est donc que celui-ci, s'il expose à des peines, en général pécuniaires, n'est pas nul. Sur un point essentiel de l'organisation familiale, l'action de l'Eglise se soldait par un demi-succès.

Le privilège Paulin. — Le progrès de l'évangélisation risquait d'apporter une nouvelle cause de troubles dans la vie conjugale. Lorsque dans un ménage païen, un seul des époux se convertissait au christianisme, sa foi encore mal affermie n'était-elle pas en danger à demeurer auprès d'un incroyant ? Saint Paul avait déjà envisagé cette situation, conseillant au conjoint chrétien de ne pas renvoyer l'époux païen (I *Corinth.*, 7, 13).

En partant de ce texte, le Pères reprennent l'étude d'une question qui présentait alors un grand intérêt pratique. Leurs attitudes sont diverses. Jérôme interdit le renvoi du conjoint infidèle. Si l'époux chrétien est chassé pour sa foi, il doit préférer le Christ à son conjoint. Mais Jérôme ne précise pas s'il serait

1. Innocent I, *Ep.* 6 à Exupère, c. 6 (*PL.* 20, 500) ; Léon, *Ep.* 159, citée ci-dessus, 542, n. 6.
2. ESMEIN-GÉNESTAL, *Le mariage en droit canonique*, II, 59-60.
3. CTh. 3, 16, 1 (331). V. BASANOFF, *Les sources chrétiennes de la loi de Constantin sur le « repudium »* (*Studi Riccobono*, III, 177 et s.).
4. CTh. 3, 16, 2 (421) ; CJ. 5, 17, 8 (449) et 9 (497).
5. R. ORESTANO, *Struttura giuridica del matrimonio romano*, I, 1951, 402-403.

alors autorisé à se remarier. Augustin, dans une longue analyse, mesure les divers inconvénients. Si Paul conseille de ne pas renvoyer le conjoint, c'est donc que ce renvoi est un droit strict. Et des raisons sérieuses le justifient. L'idôlatrie n'est-elle pas pire que la fornication[1] ? Or celle-ci légitime une séparation. Quelle communauté pourrait subsister entre conjoints de fois différentes ? Mais le renvoi n'est pas non plus sans danger. Il crée le scandale, risque de conduire le conjoint renvoyé à une nouvelle union, donc à un adultère. Aussi n'est-ce qu'en cas de péril pour la foi du converti qu'une telle séparation semble admissible. En aucun cas d'ailleurs elle ne rompt le lien. Le mariage est interdit aussi bien au conjoint chrétien qu'à l'infidèle[2].

Mais, comme l'avait déjà dit saint Paul (I *Corinth.*, VII, 15), si l'époux infidèle veut quitter le chrétien, qu'il s'en aille. S'il le chasse, que le chrétien quitte son conjoint plutôt que d'exposer sa foi[3].

Les remariages[4]. — Le mariage ayant été dissous par la seule cause légitime, c'est-à-dire par le décès d'un des époux, le survivant est-il autorisé à contracter une nouvelle union ? En droit, l'affirmative est certaine. Mais la doctrine chrétienne se montre ici plus nuancée. On peut distinguer deux tendances chez les Pères, l'une libérale, l'autre rigoriste[5].

Certaines sectes hérétiques orientales condamnaient totalement les secondes noces[6]. C'est contre leurs excès qu'il fallut réagir. Grégoire de Naziance considère qu'un premier mariage répond à la loi, le second est une tolérance, un troisième, un crime, au delà ce sont mœurs de pourceaux[7]. Saint Basile tolère secondes et troisièmes noces, mais au prix de pénitences de durée croissante, et il qualifie de polygamie des mariages plus nombreux[8].

1. Cf. les assimilations dans le commentaire du Sermon sur la Montagne, I, 16, 43-46 (*PL.* 34, 1251).
2. Augustin, *de adult. coniug.*, 1, 14 et s., 19 et s. (*CSEL.* 41, 361 et s., cf. C. 28, qu. 1, c. 8 et 9).
3. Augustin, *De fide et oper.*, 16, 28 (*CSEL.* 41, 72 ; cf. C. 28, qu. 1, c. 4) ; *Ep.* 157, 31 (*CSEL.* 44, 478 = C. 28, qu. 1, c. 7).
4. Pour la législation séculière et l'influence que l'Eglise put exercer sur elle, cf. Biondo Biondi, *Il diritto romano cristiano*, III (1954), 139-151.
5. Sur les divergences doctrinales, quant au point de savoir si l'on peut parler de remariage lorsque la première union a été antérieure au baptême et la seconde postérieure, cf. *supra*, 141.
6. Socrate, *H.E.* V, 22.
7. *Oratio* 37 (*PG.* 36, 291).
8. *Ep.* 188, 4 (*PG.* 32, 674) ; cf. Giet, *Les idées et l'action sociale de saint Basile*, Th. Lettres, Caen, 1941, 66-68.

La législation répond à cette doctrine. Parfois elle porte la trace des tendances rigoristes. Le concile de Néocésarée, sans prohiber totalement le remariage, impose une pénitence au conjoint remarié et refuse à ce mariage la participation du prêtre[1]. Celui de Nicée au contraire oblige les novatiens qui entrent dans l'Eglise à ne pas mépriser les veufs remariés[2]. Et les constitutions apostoliques (III, 2), proposent une hiérarchie analogue à celle des Pères.

L'Occident, moins influencé peut-être par les sectes rigoristes, sera plus libéral. Ambroise déconseille le remariage mais en invoquant des arguments qui vaudraient contre toute union. S'il tient la présence d'enfants du premier lit pour une raison supplémentaire d'éviter le remariage, il ne fait pas intervenir la fidélité au souvenir du premier conjoint[3].

Saint Augustin tolère des remariages multiples. Dieu, dit-il, n'a fixé aucune limite[4]. Mais, le *De bono viduitatis* est un éloge du veuvage et une invitation à le respecter. S'il y a un vœu en ce sens, une nouvelle union serait évidemment fautive[5]. Les exemples bibliques[6], le Nouveau Testament[7] autorisent le remariage. Mieux vaut ce remariage qu'une union immorale[8]. Mais Augustin souligne la supériorité morale et les avantages du veuvage. Il approuve l'opinion commune peu favorable aux secondes noces. Ici encore, il applique la distinction du précepte et du conseil, du licite et de l'opportun.

Saint Jérôme, volontiers sévère à l'égard du mariage, ne saurait encourager les secondes noces. S'il ne peut les interdire, il les déconseille fortement. A des raisons très générales (la supériorité de la continence) s'en ajoutent d'autres, propres aux remariages. Sans doute il peut être utile de redonner un chef pour la direction du foyer et la défense de ses intérêts matériels. Mais la nouvelle union entraîne souvent des conflits. Les enfants du premier lit risquent d'être sacrifiés. Ils seront souvent en opposition avec ceux du second conjoint. D'ailleurs l'amour et la fidélité conjugale ne sauraient être arrêtés par la mort[9].

1. C. 3 et 7 (Bruns, I, 71, cf. C. 31, qu. 1, c. 8, pr. et § 1), cf. « concile de Laodicée », c. 1 (Bruns, I, 73).
2. C. 8 (Bruns, I, 16).
3. *De Viduis* (*PL*. 16, 233 et s.).
4. *De bono viduitatis*, 12, 15 (*CSEL*. 41, 320, cf. C. 31, qu. 1, c. 13).
5. *Ibid.*, 8, 11 (*CSEL*. 41, 315, cf. C. 27, qu. 1, c. 33).
6. *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, II, ch. 9, n. 32 et ch. 11, n. 37 (*PL*. 42, 657 et 661 ; cf. C. 31, qu. 1, c. 12 et C. 32, qu. 4, c. 1) ; *Civ. Dei*, 16, 34.
7. *De bono viduit.*, 4, 6 (*CSEL*. 41, 310) ; 12, 15 (*ibid.*, 322).
8. *Ibid.*, 8, 11, *supra*, n. 5.
9. *Contra Jovinianum*, 1, n. 14 et 16 (*PL*. 23, 232-233 = C. 31, qu. 1, c. 10 et C. 32, c. 1, c. 12) ; *Ep*. 49, ch. 8 ; 16 ; 18 (cf. C. 31, qu. 1, c. 11) ; *Ep*. 123.

La législation ne s'occupe guère du remariage[1]. Il semble que, comme la doctrine patristique et l'opinion commune, elle l'ait vu avec défaveur. En Espagne, la veuve d'un évêque, d'un prêtre ou d'un diacre qui se remarie est exclue de la communion jusqu'à son décès[2].

Mais la doctrine chrétienne ne fut sans doute pas sans inspirer les constitutions du Bas-Empire qui, sans interdire le remariage[3], cherchent à garantir les droits des enfants nés de la première union[4]. L'intérêt de ces enfants est le souci commun de l'Eglise et des empereurs. Cette communauté de vue est un indice, sinon une preuve, de l'influence chrétienne.

SECTION IV
LES RELATIONS ENTRE ÉPOUX

§ 1. — Situation réciproque des époux[5]

Plus que de règles juridiques précises et détaillées il s'agit ici d'une doctrine. Deux principes dominent les relations des époux, celui de leur égalité et celui d'une organisation de la famille dont le mari est normalement le chef.

L'égalité des époux. — Les textes patristiques sont nombreux à l'affirmer[6]. Ils la justifient d'abord par la notion de société conjugale[7], que les juristes païens n'avaient pas ignorée[8]. Le christianisme lui donne un sens nouveau. Il évoque le récit biblique de la création de la femme de la chair de l'homme et surtout l'image de l'union entre le Christ et son Eglise. L'égalité

1. On ne reviendra pas ici sur les textes relatifs au remariage en violation des interdictions fondées sur l'alliance ou à la suite du renvoi du conjoint pour adultère ou pour différence de religion.
2. Concile de Tolède (400), c. 18 (BRUNS, 1, 206).
3. Certaines même y incitent les jeunes veuves pour des raisons morales et démographiques, cf. la Novelle 6 de Majorien, *supra*, 167.
4. CTh. 3, 8, 2 = C.J. 5, 9, 3 (382) : C.J. 5, 9, 4 (422) ; Novelle de Théodose, 14, 1 = C.J. 5, 9, 5 (539) ; C.J. 5, 9, 6 et 7 (472 et 478).
5. BIONDO BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, III, 102-106.
6. On en trouvera le relevé dans ANNÉ, *Rites de fiançailles*, 461, n. 6.
7. Augustin, *De nupt. et concup.*, 1, ch. 4, n. 5 (*CSEL*. 42, 215).
8. Cf. en particulier la définition du mariage par Modestin, D. 23, 2, 1.

des époux répond à la loi divine. Elle doit susciter l'affection mutuelle[1], la *caritas conjugalis*[2].

Organisation hiérarchique. — Toute société suppose un ordre et une direction. Pour Augustin, l'ordre naturel et la justice mettent le mari au-dessus de l'épouse et les parents au-dessus des enfants[3]. A cette raison première s'ajoute l'exemple du Christ uni à son Eglise, tout en étant son chef. Les textes pauliniens[4] ou l'exégèse biblique[5] complètent l'argumentation.

Mais le mari n'est pas un maître arbitraire. Si Augustin le qualifie à plusieurs reprises de *dominus*[6], Ambroise corrige, « *non est dominus sed maritus... gubernator non praepotens* »[7]. Son rôle est de direction. Ses droits sont limités[8]. Il a des obligations. Guide de sa femme, il doit voir où il la conduit[9]. Il doit l'aimer comme le Christ aime son Eglise. Le symbolisme de l'union du Christ et de l'Eglise est ainsi donné comme fondement de la société conjugale, comme justification de sa hiérarchie, comme exemple des relations entre époux.

La femme doit obéissance au mari[10]. A l'affection du mari répond le *timor mulieris*. Mais celui-ci n'est pas une crainte servile. Il est respect (*reverentia*)[11]. Si Jérôme parle de servitude à propos

1. Jérôme, *In Ep. ad Ephes.*, III, 5, v. 25 et s. (*PL.* 26, 532).

2. Lactance, *Inst. Div.*, III, 21 ; VI, 23 (*CSEL.* 19, 249 ; 569) ; Ambroise, *Exameron*, V, 7, 18 (*CSEL.* 32, 153) ; Augustin, *De bono conjugali*, 7 (*CSEL.* 41, 196) ; *Contra Faustum*, XIX, 26 ; XXIII, 8 (*CSEL.* 25, 528 ; 713) ; *Sermo* 51, 13 (*PL.* 38, 344) etc.

3. *Quaest. in Heptat.*, I, 153 (*CSEL.* 28, 80 = C. 33, qu. 5, c. 12). On peut se demander si ce qu'Augustin qualifie d'ordre naturel n'est pas surtout fidélité aux traditions romaines.

4. *Vir caput mulieris* (*Ep. aux Ephés.* V, 23) ; cf. Jérôme, *Comm. in Ep. ad Titum*, c. 2, v. 5 (*PL.* 26, 582 = C. 33, c. 5, c. 15) ; Ambrosiaster, *In Ep. ad Corinth.*, I, 7 (*PL.* 17, 220).

5. Les textes de Saint Jérôme sont réunis par Violardo, *Il pensiero giuridico di San Girolamo*, 58-62. L'homme est fait à l'image de Dieu, la femme à l'image de l'homme ; l'homme a été créé le premier ; la femme a commis la faute la première. Cf. Ambroise, *de Paradiso*, X, 48 (*PL.* 14, 298 = C. 33, qu. 5, c. 20) ; Augustin, *Quaest in Heptat.*, V, qu. 33 (*CSEL.* 28, 395 = C. 33, qu. 5, c. 14).

6. Par exemple *Sermo* 6, 7 (*PL.* 38, 225) ; *contra Faustum*, 22,31, (*CSEL.* 25, 625).

7. *Exameron*, V, 7, § 19 (*CSEL.* 32, 1, 154).

8. Chrysostome, *Sermo IV in Gen.* 1 (*PG.* 54, 593). Cependant le concile d'Elvire autorise le contrôle de la correspondance de la femme par son mari (c. 8, Bruns, II, 12).

9. Augustin, *Sermo* 132, 2 (*PL.* 38, 735 = C. 32, qu. 6, c. 2) ; *Sermo* 332, 4 (*PL.* 38, 1463) ; cf. *Sermo*, 224, 3 (*Ibid.*, 1095).

10. Certains textes l'affirment avec force : Ambroise, *Exam.*, V, 7, 18 (*CSEL.* 32, 1, 153 = C. 33, qu. 5, c. 18) ; Augustin, *De moribus ecc. cath.*, I, 30, § 63 (*PL.* 32, 1336).

11. Jérôme, *In Epist. ad Ephes.*, III, c. 5, 21 (*PL.* 26, 530) ; Ambrosiaster, *Comm. in Epist. ad Ephes.*, 5, 28 (*PL.* 17, 398) ; Augustin, *De continentia*, 23 (*CSEL.* 41, 168) ; *Ep.* 262 (*CSEL.* 57, 628) ; *Sermo* 37, 6 (*PL.* 38, 225).

du mariage, il l'envisage pour chaque époux car elle résulte des droits de chaque conjoint à l'égard de l'autre. Il n'y a pas de servitude propre à l'épouse. Elle est l'égale du mari ; c'est volontairement qu'elle se soumet à lui par le mariage.

Cette soumission, Ambroise ne la justifie plus par la vieille notion romaine de l'*imbecillitas sexus*[1], à laquelle les juristes classiques eux-mêmes ne croyaient plus guère. Elle est la conséquence de sa *conditio*, c'est-à-dire de sa situation d'épouse[2]. Elle apparaît comme nécessaire au gouvernement du ménage. C'est ainsi que s'esquisse déjà la future notion coutumière de l'incapacité de la femme mariée[3].

§ 2. — Le lien matrimonial et ses conséquences

Le vinculum. — Imbus d'individualisme et contraints de tenir compte des mœurs de leur temps, les juristes romains n'insistaient guère sur le lien qui unit les époux. Sans doute envisageaient-ils le mariage comme une société, mais de stabilité précaire.

Le lien conjugal est au contraire fortement souligné par les Pères. D'abord parce que, l'union étant indissoluble, les liens entre époux sont plus forts et plus apparents. Peut-être aussi, avec quelque malice, pour marquer le poids de l'engagement dans un parallèle qui est tout à l'avantage de la virginité. Saint Ambroise l'indique nettement : « Les liens du mariage sont bons ; ils n'en sont pas moins des liens ; le mariage est un bien, le mot (*conjugium*) vient cependant de joug »[4].

Ce lien subsiste malgré l'éloignement, les défauts du conjoint. Il ne peut être rompu et c'est pourquoi il est lourd[5].

Le lien est d'ailleurs réciproque. Le mari est lié aussi bien que la femme[6]. C'est à ce lien que Jérôme rattache le pouvoir réciproque de chaque époux sur le corps de l'autre et l'obligation au devoir conjugal[7].

1. La soumission de la femme à raison de son sexe est encore dans Augustin, *Conf.* XII, 32. 47.
2. *L'Ambrosiaster* (*Quaest. Vet. et Novi Test.*, 106, 17. *CSEL.* 50, 243) présente une attitude plus rigoureuse. Considérant le mari comme *quasi dominus... habens imperium Dei, quasi vicarius eius*, il déclare que la femme est *subjecta dominio viri* (cf. *ibid.*, Qu. 45, 3 ; *CSEL.* 50, 82 = C. 33, qu. 5, c. 17).
3. Ambrosiaster, *Comm. in Ep. ad Ephes.*, 5, 32 (*PL.* 17, 399).
4. *De Virginitate*, 6, 33 (*PL.* 16, 274), cf. *De viduis*, I, 11, 69 ; *Exhortatio virginitatis*, 4, 21 (*PL.* 16, 255 et 342) ; *Exameron*, V, 7, 18 (*CSEL.* 32, 1, 153).
5. Jérôme, *Comm. III in Matth.*, c. 19 (*PL.* 26, 140).
6. Jérôme, *In Ep. ad Ephes.*, III, 5 (*PL.* 26, 532).
7. *Ep.* 123 ; *Adv. Jovinianum*, L. I (*PL.* 23, 239).

Le debitum conjugale. — Les Pères l'affirment en se référant au droit que saint Paul attribue à chaque époux sur la personne de son conjoint (1re aux *Corinth.*, VII, 3-5). Ils transposent la doctrine paulinienne dans la langue juridique romaine, *potestas*, *debitum*. Les époux sont débiteurs à l'égard l'un de l'autre [1]; l'acte conjugal détourne les époux des relations illicites. Il n'est d'ailleurs licite que s'il a pour fin la procréation [2]. Et les Pères insistent sur la mesure dans l'usage du droit [3]. Jérôme en marque les dangers transposant les paroles de Paul (1re aux *Corinth.*, VII, 32-34), il montre que le devoir conjugal risque de détourner de Dieu [4].

La continence volontaire. — D'un commun accord, les époux peuvent renoncer à l'usage du mariage [5]. Les nombreuses mentions qu'en font les Pères, les précisions qu'ils donnent à ce propos laissent présumer la fréquence de ces engagements [6]. Augustin déclare en connaître de nombreux exemples [7].

Cette attitude est admissible et même recommandable [8]. Mais elle ne va pas sans danger. Aussi faut-il respecter les limites posées par l'Apôtre lui-même. La continence ne peut être décidée que d'un commun accord et pour un temps limité [9].

Elle laisse subsister le lien matrimonial et cette pratique peut se prévaloir de l'exemple du mariage de la Vierge [10]. On peut qualifier ces unions de *beatiora coniugia* [11]. Augustin propose une hiérarchie des états de mariage, celui qui comporte les relations

1. Augustin, *Ennar. in Psalm.*, 149, 15 (*Corpus Christ.*, 40, 2189).

2. Ambroise, *Ep.* 63, 23 (*PL.* 16, 1196); *Expos. Evang. sec. Luc.*, I, 44 (*CSEL.* 32, 4, 38); Jérôme, *In Epist. ad Gal.*, III, c. 5, ad v. 19 (*PL.* 26, 415, cf. C. 32, qu. 4, c. 12); Augustin, *De bono coniug.*, 6; 11; 12 (*CSEL.* 41, 194 et 202 et s.; cf. C. 32, qu. 2, c. 3) etc.

3. Jérôme, *contre Jovinianum*, I, 49 (*PL.* 23, 281 = C. 32, qu. 4, c. 5); Augustin, *Contra Julianum Pelag.*, II, 7 (*PL.* 44, 488).

4. *Contra Jovinianum*, I, 13 (*PL.* 23, 230); *Ad Helvidium*, § 20 (*PL.* 23, 214); *Ep.* 22, *ad Eustochium*, § 22.

5. Augustin, *De adult. coniug.*, I, 4 (*CSEL.* 41, 351) insiste sur la nécessité de l'accord des époux.

6. Cf. les textes réunis par R. ORESTANO, *Strutt. del matrim.*, 269, n. 689.

7. *Sermo* 51, ch. 13, n. 21 (*PL.* 38, 435).

8. Augustin, *De bono coniug.*, 3 (*CSEL.* 41, 190-191).

9. Augustin, *De adult. coniug.*, 1, 2 (*CSEL.* 41, 348 = C. 33, qu. 4, c. 12); *Ennar. in Psalm.*, 149, 15 (*Corpus Christ.*, 40, 2189 = C. 33, qu. 5, c. 1); *Ep.* 127, 9 (*CSEL.* 44, 28 = C. 33, qu. 5, c. 6); *Quaest.* 59 *in Num.* (*CSEL.* 28, 2, 363 et s., cf. C. 35, qu. 5, c. 11 et 16) et surtout la lettre 220 au comte Boniface, qui, marié, voulait se retirer du monde et vivre dans la chasteté. Cf. Jérôme, *Ep.* 148, 28 (*CSEL.* 56, 351; Paulin de Nole, *Ep. ad Celoncium*, parag. 28-29 (*CSEL.* 29, 455-456).

10. Augustin, *De nupt. et concup.*, I, n. 13 (*CSEL.* 42, 226).

11. Augustin, *Sermo* 51, 13, 21 (*PL.* 38, 344).

conjugales est *secundum veniam*, celui qui les écarte crée une *fraterna societas, excellentissimum atque sublime coniugium*[1].

Cette apologie de la continence se heurtait à des objections d'ordre démographique. L'Empire se dépeuple et les Barbares le menacent à l'extérieur et à l'intérieur. Augustin esquive la difficulté : Que la continence triomphe partout, la fin du monde n'en sera que plus proche et avec elle l'avènement de la cité de Dieu[2].

A ces objections d'ordre social s'ajoutent des difficultés particulières. Un tel engagement est source inépuisable de cas de conscience embarrassants. Saint Augustin eut déjà à concilier les exigences du droit avec les aspirations d'une morale plus sévère[3].

Temps de continence. — A côté d'un accord imposant des contraintes, les usages ou la loi commencent également à réglementer l'usage du mariage. Ce n'est que le début de prescriptions qui connaîtront à l'époque ultérieure, et surtout dans les Pénitentiels, un grand développement.

L'usage du mariage est déconseillé pendant certains temps de pénitence ou de prières : Dimanche, grandes fêtes, ou carême[4]. Une coutume, bien connue des sociologues[5] est reprise par les *Statuta ecclesiae antiqua* qui, par respect pour la bénédiction que les époux viennent de recevoir, leur prescrit la continence dans la nuit qui suit le mariage[6].

Le mariage spirituel. — Les premiers siècles chrétiens avaient connu la pratique d'un mariage excluant totalement les rapports conjugaux[7]. Il ne s'agissait plus d'un simple engagement temporaire. Aussi les Pères condamnent-ils cet usage, dont ils dénoncent les dangers et l'équivoque. S'il n'est pas certain qu'ils aient

1. Augustin, *de Sermone Domini in Monte*, I, 15, 42 (PL. 34, 1250).

2. *De bono coniug.*, 10 (*CSEL.* 41, 201) ; *De bono viduit.*, 23, 28 (*Ibid.*, 341) ; cf. l'Ambrosiaster, *Comm. in Epist. ad Corinth.*, I, 7, § 30 (*PL.* 17, 222). Pour Jérôme (*Adv. Jovin.* I, 36, *PL.* 23, 259) le risque n'est pas grand car bien peu pourront observer la chasteté.

3. Augustin, *Ep.* 262, 2 et 3 (*CSEL.* 57, 622-623, cf. C. 33, qu. 5, c. 4 et 5) ; *Quaest.*, 59 *in Num.* 551, (citée *supra* n. 9).

4. Augustin, *Sermo* 205 ; 208 ; 209 ; 210 (*PL.* 38, 1040 et s.) ; *de fide et oper.*, 6, 8 (*CSEL.* 41, 43) ; Ambrosiaster, *Quaest. Novi et Vet. Test.*, 127, 35 (*CSEL.* 50, 415 = C. 33, qu. 4, c. 5).

5. Westermarck, *Hist. du mariage*, IV (trad. franç.), 305-323.

6. C. 13 (Bruns, I, 143).

7. De Labriolle, *Le mariage spirituel dans l'Antiquité classique*, *RH.* (1921), t. 137, 204-225.

pu l'écarter complètement, du moins l'interdisent-ils formellement aux clercs.

L'obligation de fidélité[1]. — Longtemps abandonné à la juridiction ou à la vengeance familiale, l'adultère n'était devenu à Rome *crimen publicum* qu'à partir d'Auguste. Encore ne s'agissait-il que de punir l'infidélité de l'épouse. Celle du mari n'était que très imparfaitement sanctionnée par un régime plus rigoureux dans la restitution de la dot en cas de divorce pour adultère du mari.

L'identique condamnation de l'infidélité du mari et de celle de la femme, est, avec le principe d'indissolubilité, l'apport majeur de la morale chrétienne en matière matrimoniale. Ici encore les Pères se plaisent à souligner l'opposition entre la loi des Césars et celle du Christ[2].

L'obligation de fidélité est fondée sur le respect de la parole[3] et sur la loi de Dieu. Elle se justifie également en droit naturel et devrait donc être observée même par les païens. Car elle résulte du droit de chaque époux sur son conjoint. Elle est nécessaire à la preuve de la filiation. L'équité impose sa réciprocité. On ne saurait exiger ce dont on n'est pas capable[4]. L'adultère du mari est même une faute plus grave, car sa qualité de chef l'oblige à donner l'exemple[5].

La doctrine patristique inspire les décrétales. Innocent I prescrit une égale répression de la faute de chaque époux. Pour l'homme comme pour la femme, l'adultère entraîne l'excommunication. Mais la faute du mari est souvent mieux cachée. L'impossibilité de la prouver rend sa sanction plus rare[6].

Si l'adultère doit être réprimé, le mari outragé ne saurait invoquer un droit de vengeance. C'est au juge de punir. Augustin interdit de tuer l'épouse adultère[7] et, tandis que le droit

1. Souarn, *Adultère et lien du mariage d'après les Pères*, *DTC.*, I, 475-498 ; A. de Dominicis, *Sull' origine romano-cristiana del diritto del marito ad accusare « constante matrimonio » la moglie adultera*, *SDHI.* 16 (1950), 221-239.

2. Jérôme, *Ep.* 77, 3, *ad Oceanum* (cf. C. 32, qu. 5, c. 20) ; Augustin, *De adult. coniug. passim* (*CSEL.* 41, 347 et s., cf. C. 32, qu. 6, c. 4), etc.

3. Augustin, *De bono coniug.*, 4 (*CSEL.* 41, 191, cf. C. 22, qu. 4, c. 20 et 21). Mais la faute n'est pas seulement dans cette violation du pacte conjugal, sinon les époux pourraient l'autoriser. Elle est aussi dans le triomphe de l'instinct et le trouble à l'ordre établi (Augustin, *De libero arbitrio*, I, 14-31, *CSEL.* 74, 7-10).

4. Lactance, *Inst. Div.*, VI, 23.

5. Augustin, *De adult. coniug.*, 2, 7 (*CSEL.* 41, 389 = C. 32, qu. 6, c. 4).

6. *Ep.* 6 à Exupère, c. 4 (*PL.* 20, 499 — C. 32, qu. 5, c. 23). On notera la rareté des prescriptions conciliaires sur la répression de l'adultère, (cf. Concile d'Elvire, c. 47 ; 64 ; 69 ; 70 ; Bruns, II, 8 et s.).

7. *De adult. coniug.*, 2, 15 (*CSEL.* 41, 401 = C. 33, qu. 2, c. 9). Jérôme, *Comm. in Naum*, I, v. 9 (*PL*, 25, 1238-1239).

romain avait refusé au mari le droit de pardonner, il admet la réconciliation des époux après pénitence[1]. Il ne faut pas, dit-il, que cela paraisse « dur ». C'est donc que son conseil allait contre les mœurs courantes[2].

Mais l'adultère autorise, on l'a vu, une séparation des époux, qui laisse subsister le lien matrimonial.

Rien ne saurait excuser la faute, ni la maladie, ni l'absence du conjoint, ni la volonté d'avoir des enfants, ou le vœu de continence formulé malgré l'opposition du conjoint[3]. L'adultère peut d'ailleurs être de pensée.

A plusieurs reprises Augustin envisage l'adultère commis sur l'ordre, ou du moins avec l'assentiment du conjoint pour éviter un péril grave. Il ne s'agissait sans doute pas de spéculation d'école, mais d'un cas difficile dont les invasions avaient fait apparaître l'importance. La doctrine augustinienne sur ce point s'affermit peu à peu pour aboutir à la condamnation de l'adultère même dans ce cas[4].

§ 3. — *Rapports pécuniaires des époux*

Les problèmes que soulèvent le régime des biens entre époux, leurs apports réciproques, l'administration des diverses masses patrimoniales, les règlements qui interviennent à la dissolution du mariage relèvent d'une technique juridique qui n'intéresse que très indirectement l'Eglise. Si, à partir du haut Moyen âge, elle intervint plus activement en ce domaine, qui lui semble un

1. Le renvoi de l'époux adultère n'est pas toujours imposé par Augustin (*de adult. coniug.*, 1 *passim* ; *Retract.* I, 18, *CSEL.* 36, 93 ; Alvès Pereira, *La doctr. du mariage selon Saint Augustin*, 139-140). Le concile d'Elvire (c. 70, Bruns, II, 11) semble plus proche de la tradition romaine (bien qu'il puisse être guidé par d'autres motifs que ceux qui avaient inspiré la loi *Julia de adulteriis*). Il impose une pénitence au mari qui, connaissant la faute de sa femme, ne la renvoie pas.

2. *De adult. coniug.*, 2, 5 et 8 (*CSEL.* 41, 388 et 391, cf. C. 32, qu. 1, c. 7 et 8).

3. *De adult. coniug.*, 2, 13 (*CSEL.* 41, 398) ; *Contra Julianum*, 1, 16 (*PL.* 44, 816 et s., cf. C. 32, qu. 4, c. 10).

4. Dans le *De Sermone Domini in monte* (*PL.* 34, 1254), vers 392-396, il refusait de prendre parti et déclarait que l'adultère commis dans de telles conditions ne soulevait pas la même réprobation. Dans le *Contra Faustum* (*CSEL.* 25, 631), vers 400, il considère qu'il est « plus vrai et plus honnête » de condamner l'adultère même dans ce cas. Enfin, au *De bono coniugali*, en 401, et au *De fide et operibus*, en 411 (*CSEL.* 41, 214 et 46), il déclare qu'il n'est pas permis au mari de livrer sa femme à un autre.

On rapprochera de ce débat, le cas curieux rapporté par Jérôme (*Vita Malchi*, 6 ; *PL.* 23, 58) où un maître veut imposer à un prisonnier chrétien de prendre la femme d'un autre prisonnier.

prolongement des effets du mariage, elle le laisse encore à notre époque à la législation séculière. Celle-ci fut abondante, mais elle ne relève pas de notre étude. Deux points seuls doivent être signalés : l'un concerne l'origine des libéralités faites par le futur mari à sa fiancée, l'autre les principes de gestion des biens de la femme.

Origine de la « donatio ante nuptias ». — Les constitutions du Bas-Empire signalent fréquemment une libéralité faite avant le mariage par le futur mari, souvent symétrique de la dot apportée par la femme. Cette *donatio ante nuptias* tend à devenir aussi habituelle que la dot[1].

Destinée principalement à subvenir aux besoins de la femme et des enfants après dissolution du mariage, elle n'est souvent exécutée qu'à ce moment. Institution de prévoyance en faveur d'une femme victime de répudiation, d'une veuve, d'orphelins, elle ne pouvait qu'être approuvée par l'Eglise. Certains auteurs ont même soutenu qu'elle avait été introduite par elle, peut-être par un rappel de la kethubah hébraïque[2].

L'institution est répandue dans les usages populaires. Elle est signalée pour l'Italie, l'Afrique, l'Espagne, la Gaule, l'Orient. Tertullien la mentionnait déjà, alors que dans les textes juridiques séculiers, elle n'apparaît qu'avec Constantin[3].

Est-ce à dire que l'institution soit une innovation chrétienne ? On en peut douter[4]. Les Pères approuvent l'institution, mais ne la conseillent pas spécialement. Elle existe dès le Haut-Empire[5], dans une société encore païenne. Elle répond à un sentiment de prévoyance que l'Eglise ne pouvait qu'encourager, mais qu'elle n'était pas seule à promouvoir. Quant à l'hypothèse d'une renaissance en milieu chrétien, de coutumes conservées par le judaïsme, elle ne trouve pas de confirmation dans la patristique. L'Eglise n'a donc fait que développer un usage romain, en le fortifiant par les idées de communauté conjugale et d'obligation du mari à assurer les besoins de la femme et des enfants.

1. P. VACCARI, *Dote e donazione nuziale nell' ultima età romana e nel medio evo italiano* (*Per il XIV centenario delle Pandette*, Pavia, 1934, 261-274).
2. VISMARA, *La donazione nuziale*, in *Cristianesimo e diritto romano*, 388 et s.
3. CTh. 3, 5, 2 ; 319.
4. L. ANNÉ, *Les rites de fiançailles et la donation pour cause de mariage*, 437 et s.
5. Si les juristes classiques ne la mentionnent pas, son existence à la fin du Ier siècle de notre ère est attestée pour des Romains par un Pap. Michigan (ARANGIO-RUIZ, *Negotia*, n° 17, cf. F. DE VISSCHER, *Un nouveau document sur la donatio ante nuptias*, *Chron. d'Egypte*, 1944, 101-107) ; K. AYITER, *Noch einmal Papiri Mich.*, VII, 434 (*Inv.* n° 508, 2217) *u. Rylands Pap.* n° 612 (Ann. Fac. droit d'Istanbul, III, 1954, 79-89).

L'administration des biens de la femme. — Le régime dotal romain reposait sur les principes d'un strict individualisme. La dot apportée par la femme était propriété du mari. Pas de biens communs. Les deux époux gardaient chacun leurs bien propres. Ils les administraient et en disposaient librement.

Tel était le droit. Mais des indices nombreux laissent supposer qu'en fait le mari administrait souvent les biens de sa femme et que malgré la séparation juridique une communauté de biens existait en fait.

Les Pères ne contestent pas la légitimité des solutions juridiques romaines. Ils laissent la femme administrer ses biens et en disposer librement. Mais, apôtres de la société conjugale, ils souhaitent l'accord des époux dans la gestion des biens [1]. Augustin critique la générosité d'une femme qui ayant un fils, donne tous ses biens aux pauvres à l'insu de son mari [2].

SECTION V

PARENTS ET ENFANTS [3]

Dominé tour à tour par une organisation patriarcale autoritaire, puis par des doctrines individualistes, qu'avait aggravées le relâchement des mœurs, le droit familial tend au Bas-Empire vers un nouvel équilibre. S'il conserve quelques traces de l'antique autorité du *pater*, il s'efforce de reconnaître la personnalité juridique des enfants. Derrière les façades juridiques, la réalité familiale est d'ailleurs pleine de nuances. Pour l'atteindre pleinement, il faudrait disposer de témoignages concrets qui le plus souvent font défaut. Les droits du père n'excluent pas son dévouement ; ceux des enfants, leur reconnaissance. Les textes juridiques ne donnent jamais le tableau exact de la vie familiale. Ils indiquent tout au plus l'orientation que le droit souhaiterait qu'elle suivit.

Aussi est-il difficile de préciser la nouveauté de l'apport chrétien. Les textes patristiques (ici les sources juridiques chrétiennes sont muettes) ne sont pas de même nature que les constitutions

1. M. Roberti, *Le origini romano-cristiani della communione dei beni fra conjugi, Studi Senesi*, XXXIV (1918-1919), 3 et s.
2. *Ep.* 262, 4-8 (*CSEL.* 57, 624 et s.). Cf. *De sermone Domini in monte*, II, 2, 7 (*PL.* 34, 1272). La lettre 262 est célèbre, cf. Nonnoi, *RISG.*, 1934, 507.
3. Biondo Biondi, *Il diritto romano cristiano*, III, 1-57.

impériales. Leurs vœux ne sont pas des impératifs juridiques, mais des préceptes de morale (ce qui ne signifie nullement que leur autorité soit moindre). D'autre part, ils ne constituent pas une réglementation d'ensemble. Ils indiquent une direction générale et parfois, sur certains points, donnent des prescriptions plus précises.

La filiation. — Le jeu de la présomption de paternité, admise par le droit romain classique, est accepté par l'Eglise. Il suppose un mariage régulier, dont la date soit connue. Augustin fait observer que l'institution matrimoniale n'est pas nécessaire à la propagation de l'espèce. Mais elle seule lui permet d'« être ordonnée ». La fidélité de l'union certifie la paternité [1].

Les règles romaines sur la filiation sont reprises par l'Eglise : sont libres les enfants nés de deux parents libres ; esclaves, ceux nés d'une esclave et d'un homme libre ou de deux esclaves. Les enfants naturels suivent le sort de leur mère [2].

Le droit à la vie [3]. — Les Pères condamnent l'avortement, soit qu'ils y voient un attentat contre la mère, soit qu'ils considèrent l'attentat à l'égard de l'enfant à naître [4]. Ils discutent pour savoir à partir de quel moment le fœtus est suffisamment « formé » pour que l'on puisse parler d'avortement. Augustin exige qu'il y ait « *anima viva in eo corpore* » [5]. D'autres textes confirment que la doctrine ecclésiastique ne considère pas le fœtus comme « formé » dès la conception, mais seulement lorsqu'il a reçu de Dieu une âme [6].

1. *Opus imperfectum contra Julianum*, V, 23 (*PL*. 45, 1459).
2. Jérôme cité par VIOLARDO, *Il pensiero giuridico di san Girolamo*, 146. Jérôme ajoute, à propos de la condition de l'enfant né d'une esclave et d'un libre : « *semper enim qui nascitur deteriorem partem sumit* », ce qui est exact dans ce cas, mais ce qui n'est pas vrai sous forme de règle générale. Le droit romain décide que l'enfant né hors du *matrimonium legitimum* suit la condition de sa mère, car ce n'est qu'à l'égard de celle-ci que la filiation peut être établie.
3. M. ROBERTI. « *Nasciturus pro iam nato habetur* » *nelle fonti cristiane primitive*, in *Cristianesimo e diritto romano* (Univ. cat. del Sacro Cuore, Milano, 1935, LXIII, 65-84) ; R. AMBROSINO, *Il requisito della vitalità per l'acquisito della capacità giuridica in diritto romano*, *RISG*. 1940, 3-26 ; F. J. DÖLGER, *Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes u. die Fruchtableilung in der Bewertung der heidnischen u. kristlichen Antike*, *Antike u. Christentum*, IV, 1934, 1-61.
4. Basile, *Ep*. 186, 2 ; 199, c. 33 ; 217, c. 52 ; Augustin, *De nuptiis et concup*., I, 15, 17 (*CSEL*. 42, 230 = C. 32, qu. 2, c. 7) ; *Ep*. 187, 10, 33 (*CSEL*. 57, 110).
5. *Quaest. in Heptat., super Exod.*, II, 80 (*CSEL*. 28, 146, cf. C. 32, qu. 2, c. 8).
6. *L'Ambrosiaster* (*Quaest. Veteris et Novi Test.*, qu. 23, 2 et 3 ; *CSEL*. 50, 50 = C. 32, qu. 2, c. 9) prévoit une répression différente selon que les coups donnés à une femme enceinte qui ont provoqué l'avortement ont atteint un fœtus *formatum* ou *non formatum*. Sur la doctrine de Saint Jérôme, cf. VIOLARDO, *Il pensiero giuridico di San Girolamo*, 54 (cf. *Ep*. 121, n. 4, *CSEL*. 56, 16 = C. 32, qu. 2, c. 10).

La législation conciliaire réprime l'avortement. Mais le concile d'Elvire, d'ordinaire si sévère, montre à son égard quelque indulgence. Il n'envisage que celui que commet la femme adultère pour cacher sa faute. Sa sanction frappe donc les deux péchés. C'est l'exclusion de la communion même *in articulo mortis* et, s'il s'agit d'une cathéchumène, l'ajournement du baptême jusqu'au décès [1].

L'Antiquité autorisait le père à abandonner les nouveaux-nés [2]. Platon avait approuvé cet usage qui lui semblait le moyen le plus simple d'assurer la stabilité démographique de la cité idéale. En le réglementant Constantin le tolère [3].

Des Pères au contraire condamnent cette pratique barbare [4]. Leur doctrine inspire peut-être la constitution de Valentinien I de 374, qui la punit et qui garantit celui qui recueille l'enfant abandonné contre toute réclamation ultérieure du père [5]. En se référant aux constitutions impériales, le concile de Vaison (442) instaure des mesures de publicité mettant celui qui recueille l'enfant à l'abri des réclamations [6]. La collection dite second concile d'Arles reprend cette réglementation [7].

Droits et devoirs des parents. — Rome avait conçu la puissance paternelle comme une maîtrise, à l'origine absolue, et qui, malgré les atténuations dues aux mœurs, plus qu'aux textes juridiques, restait encore sous l'Empire un droit plus qu'une charge.

La doctrine chrétienne respecte l'autorité paternelle. Si, à la différence du droit romain, elle n'écarte pas totalement la mère [8], elle laisse au père le premier rôle [9]. Des Romains comme Ambroise ou Augustin ne sont pas choqués par l'exercice parfois violent de ce pouvoir [10].

1. C. 63 et 68 (BRUNS, II, 10 et 11).
2. COSTA, *La vendita e l'esposizione della prole nella legislazione di Costantino, Mem. della R. Ac. delle sc. di Bologna, Sez. giuridica* IV (1910), 117 et s. ; PONNOU DELAFFON, *Le droit d'exposition des enfants à Rome*, (Th. de droit Montpellier, 1942).
3. CTh. 5, 9, 1.
4. Lactance, *Inst. div.* VI, 20 (*CSEL.* 19, 559) ; Augustin, *De nupt. et concup.*, I, 15, 17 (*CSEL.* 42, 229) ; Basile, *Ep.* 199, c. 33 ; Homélie sur l'Exameron, VIII, 6.
5. Cette garantie était déjà donnée par Constantin, cité *supra*.
6. C. 9 et 10 (BRUNS, II, 130).
7. C. 51 (BRUNS, II, 136 = D. 87, c. 9).
8. R. LAPRAT, *Le rôle de la « mater familias » romaine d'après saint Augustin*, *RMAL.* 1945, 129-148.
9. Augustin, *Ep.* 262, 11 (*CSEL.* 57) ; la hiérarchie d'autorité qui est donnée par ce texte correspond à l'*inaequalis potestas* dont parle une adjonction tardive à un texte d'Ulpien, D. 27, 10, 4 interpolé (E. ALBERTARIO, *Studi di diritto romano*, I, 279).
10. Pour Saint Augustin, cf. les textes réunis par NONNOI, *Sant' Agostino e il diritto romano*, (*RISG.* 1934, 547-549).

Mais le christianisme n'envisage plus simplement la puissance paternelle comme un droit. Le père exerce une fonction, qui répond à l'ordre voulu par Dieu et lui impose des obligations. La *patria potestas* est corrigée par la *paterna pietas* terme qu'avait introduit Tertullien et que reprennent Ambroise, Augustin, Salvien [1].

Aussi les Pères réprouvent-ils l'un des droits les plus excessifs de la puissance paternelle, celui de vendre les enfants. La pratique en persistait, surtout dans les classes pauvres. Dioclétien l'avait prohibée [2]. Sans succès. Car Constantin la tolère pour les nouveaux-nés en cas d'extrême misère des parents [3]. Il s'efforce cependant par des secours donnés aux parents d'éviter cette « calamité » [4]. Lorsqu'ils signalent cette pratique, les textes chrétiens marquent leur réprobation sans aller cependant jusqu'à une condamnation formelle de parents malheureux [5].

Même si l'on attribue à leur influence la prohibition qu'édictera Théodose I en 391 [6], on doit reconnaître qu'elle fut insuffisante. La vente persista, puisque Valentinien III la condamne à nouveau [7].

S'il était difficile pour l'Eglise d'obtenir une restriction législative des pouvoirs du *pater*, elle devait affirmer plus nettement ses limites dans certains domaines : ceux de la morale et de la religion. Le concile d'Elvire prive de la communion, même *in articulo mortis*, « la mère ou tout autre parent », qui prostitue ses enfants [8], Jérôme rappelle le précepte du Décalogue, mais en le précisant : « Honore ton père et ta mère, mais s'ils ne te séparent pas du vrai Dieu » [9]. L'autorité paternelle ne saurait détourner de la foi, pas plus qu'elle ne doit imposer une profession religieuse. Basile ne permet pas que le père arrache à la religion chrétienne un fils récemment converti ; mais il ajoute : « sur les autres points nous estimons que tu peux réclamer son obéissance » [10].

1. M. Roberti, *Patria potestas e paterna pietas*, *Studi Albertoni* I (1935), 257-270. L'expression *paterna pietas* passera dans des textes juridiques interpolés cf. D. 48, 9, 5, *in fine* ; cf. Albertario, *Studi di diritto romano*, I, 279.
2. C.J. 4, 43, 1 (294).
3. F. V. 34 (313) ; CJ. 4, 43, 2 (319-329), cf. *Sententiae Pauli* V, 1, 1 ; P. Bonfante, *Il ius vendendi del paterfamilias e la legge 2 Cod. 4, 43 di Costantino*, *Studi Fadda* (1906), 113 et s.
4. CTh. 11, 27, 1 et 2 (315-319 et 322).
5. Ambroise, *de Nabuthae*, 5, 24 (*CSEL*. 32, 2, 480) ; *de Tobia* VIII (*Ibid.*, 535). Pour saint Basile, cf. St. Giet, *Les idées et l'action sociale de saint Basile* (Th. Lettres, Caen, 1941), 78-79.
6. CTh. 3, 3, 1, libération de l'enfant sans remboursement de son prix à l'acquéreur.
7. Novelle 33 (32), 451.
8. C. 12 (Bruns, II, 3).
9. *Ep.* 54, *ad. Furiam*, ch. 3.
10. *Ep.* 276 ; cf. *Ep.* 199, c. 18.

Aux prérogatives que confère l'autorité paternelle répondent des obligations. C'est ce que n'avait pas vu le droit romain, mais ce que la législation conciliaire et les Pères s'accordent à affirmer. Obligations réciproques d'ailleurs qui instaurent entre parents et enfants des liens fondés sur l'affection et le respect[1].

Le concile de Gangres frappe d'anathème les parents qui abandonnent leurs enfants ou ne leur assurent pas le nécessaire[2]. Peut-être songeait-il principalement à l'exposition des nouveaux-nés, mais sa formule générale implique une véritable obligation alimentaire à la charge des parents. Obligation réciproque, car le canon suivant prononce également l'anathème contre les enfants qui, pour suivre Dieu, abandonnent leurs parents[3]. Si l'obligation alimentaire, qui n'existait que dans quelques cas sous le Haut-Empire se généralise dans le droit romain du Bas-Empire, il est probable que les doctrines patristiques et les dispositions canoniques y ont largement contribué[4].

Obligations des enfants. — L'obligation faite aux enfants de subvenir aux besoins de leurs parents n'est qu'une manifestation d'un devoir général de respect et d'assistance, pour lequel la Bible, plus que le droit romain, offrait les arguments fondamentaux. Ambroise[5] ou Augustin[6] rappellent ce double devoir, qui existe aussi bien à l'égard des parents naturels qu'à l'égard des parents légitimes, envers la mère comme envers le père.

La famille naturelle. — L'enfant né de relations interdites, adultères ou incestueuses, devait-il être traité plus sévèrement qu'un enfant légitime, supporter, bien qu'innocent, la faute de ses parents ? Le problème préoccupera la législation canonique, car les intérêts en cause étaient multiples et contradictoires. L'innocence de l'enfant n'était pas seule en question. Il fallait également tenir compte de la gravité de la faute, du scandale de l'adultère ou de l'inceste, qui exigeait une sanction exemplaire, des intérêts de la famille et en particulier de ceux des enfants légitimes.

1. Jérôme, *Ep.* 123 (*CSEL.* 56, 72 et s.).
2. C. 15 (Bruns, I, 109 = D. 30, c. 14).
3. C. 16 (D. 30, c. 1).
4. F. Albertario, *Sul diritto agli alimenti* (*Studi di Diritto romano*, I, 1933, 249-280 ;) M. Roberti, *Il diritto agli alimenti nel diritto romano e nelle fonti patristiche* (*Miscellanea Vermeersch*, II, 25-42).
5. *Expos. Evang. sec. Lucam* VIII, 73, *ad* c. 18, v. 20 (*CSEL.* 32, 4, 428 = D. 86, c. 20).
6. *Tract.* 30 *in Johann. Evang.* (*Corpus Christ.*, 36, 293).

A notre époque la doctrine sur cette difficile question est peu abondante et la législation inexistante. On a, sans preuves bien certaines, attribué à l'influence chrétienne les constitutions du Bas-Empire en faveur des enfants naturels[1]. Jérôme déclare que les enfants adultérins ne sauraient supporter la faute de leurs auteurs[2]. Augustin, interprétant un passage du Lévitique (XX, 21), considère que la loi de Dieu ne reconnaît pas comme des fils les enfants incestueux et que par conséquent ils ne doivent pas hériter de leurs parents[3]. La doctrine manque donc de fermeté et d'unité. Il est douteux que dans ces conditions elle ait exercé une grande influence sur la législation séculière.

La protection des incapables. — Conçue d'abord comme une institution de protection des intérêts matériels de la famille menacés par la mise à la disposition d'un enfant du patrimoine familial, la tutelle, dès le droit classique, fut organisée dans l'intérêt de l'incapable. La cité pourvoyait à la désignation d'un tuteur, si le *pater* n'en avait institué dans son testament et s'il n'y avait aucun proche capable d'exercer cette tutelle.

Telle est également la conception de la tutelle qu'exprime par exemple Lactance au début du IVe siècle. L'organiser est le devoir de bons magistrats. La fonction du tuteur est de protéger[4].

Doit-on pour autant affirmer qu'une notion chrétienne de la tutelle se soit imposée au droit romain et l'ait profondément modifié au Bas-Empire[5] ? On en peut douter. La transformation de la tutelle de *potestas* en *munus* est très accusée dès le Haut-Empire, en pleine époque païenne. La prépondérance de la tutelle dative sur la tutelle familiale apparaît à la même époque. Aussi serait-on plutôt porté à conclure que sur ce point, les Père adoptent les vues du droit séculier, qui ne heurtaient en rien leur propre conception de la protection des orphelins[6].

1. CTh. 4, 6, 2 à 8, cf. INSADOWSKI, *Quid momenti habuerit christianismus...*, *Acta Congressus juridici intern.* II, 78.
2. *Ep. ad Pammachium* (= D. 56, c. 5).
3. *Sup. Lev. quaest.* 76 (*CSEL.* 28, 2, 299-300 = C. 35, qu. 7, c. 1).
4. Lactance, *Inst. Div.* VI, 12.
5. En ce sens CARUSI, *Diritto romano e patristica, Studi Fadda*, II, 84-85.
6. Une divergence en ce qui concerne la responsabilité de l'enfant avait été signalée par E. ALBERTARIO (*Infantia proximus, Studi di diritto romano*, I, Roma, 1933, 79-96). En droit romain, l'impubère ne serait responsable que pour quelques délits (vol, dommage, *iniuria*) et cela sans que l'on prenne en considération son développement intellectuel. C'est au contraire à ce dernier que s'attache Augustin pour déterminer la responsabilité pénale (*Civ. Dei*, XXI, 16). Mais des études récentes ont montré que cette prise en considération de l'intelligence de l'enfant existait dès le droit classique (BURDESE, *Sulla capacità intellettuale degli impuberes in diritto romano classico, Archivio giuridico*, XIX, 1954, 27-46).

CHAPITRE III

ÉCONOMIE ET SOCIÉTÉ[1]

La charité, l'honnêteté, la moralité doivent gouverner les relations des hommes, la vie économique, le monde de la pensée. Aussi l'Eglise ne peut-elle se désintéresser de ces activités temporelles. La façon dont elles sont exercées importent au salut de chacun et à l'équilibre de la société terrestre. Mais les interventions ecclésiastiques relèvent ici de la direction morale plus que de la règle juridique. Rares sont les auteurs ecclésiastiques qui ne voient pas les problèmes économiques ou sociaux au seul point de vue du moraliste, prêchant l'amour du prochain. Ambroise[2] ou Salvien montrent le déséquilibre économique et social, la masse des pauvres en face de quelques grands propriétaires, l'égoïsme, le prestige de l'argent. Mais ils ne dénoncent que les fautes morales et leur remède est dans la charité chrétienne Ils ne voient ni l'effet désastreux des invasions, ni les conséquences de l'usure de l'appareil politique et administratif.

Aussi les prescriptions conciliaires ou les décrétales sont en ces matières exceptionnelles. Autorisés ou contraints à agir par la déficience des pouvoirs politiques, les canonistes médiévaux seront plus hardis. Aux IVe et au Ve siècles, c'est à travers la patristique qu'il faut rechercher la doctrine de l'Eglise. La multiplicité des auteurs interdit à cette doctrine toute unanimité. Elle reste bien souvent incomplète. Cependant on y discerne déjà quelques unes des positions que précisera le droit classique.

1. A. Puech, *Saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps* (Th. Lettres, Paris, 1891, VIII-334) ; N. Baynes, *The early Church a. social Life, a selected bibliography* (London, 1927), Benigni, *Storia sociale della Chiesa*, II, 2 (1915) ; J. M. Mausbach, *Ethik des hl. Augustins* (Freiburg, 1909, 2 vol.) ; St. Giet, *Les idées et l'action sociale de saint Basile* (Th. Lettres, Caen, 1941, 454) ; Biondo Biondi, *Il diritto romano cristiano*, II (Milano, 1952), 327-334.

2. *De Nabutha* (*CSEL*. 32, 2) ; *De off*. 2, 21, 108 et 2, 26, 129 (*PL*. 16, 132 et 137).

SECTION I
LA VIE SOCIALE

Les inégalités. — L'inégalité est la loi de toute société, même lorsque sa Constitution affirme le contraire. A plus forte raison dans les sociétés antiques qui admettent l'esclavage.

Celui-ci subsiste au Bas-Empire bien que sa source première, la guerre victorieuse, soit depuis deux siècles à peu près tarie. Le sort de l'esclave, très rigoureux en droit, variait profondément selon les régions, les maîtres, les fonctions exercées par l'esclave. Mais sa vie reste à la merci d'une fantaisie du maître.

A cette servitude officielle s'ajoute une grande variété de situations peu enviables, où une liberté juridique théorique s'estompe derrière une dépendance économique effective. Le droit tantôt les sanctionne et tantôt les condamne. Les constitutions du Bas-Empire font du colon un *servus terrae* en même temps qu'elles dénoncent les excès des *potentes*. En réalité, la défaillance de l'Etat autorise tous les abus. Le petit propriétaire, incapable de lutter sur les marchés contre la production des grands domaines, menacé par les Barbares que l'armée romaine ne peut plus contenir, a besoin de secours. Secours économique. Et par l'emprunt il s'endette, tombant finalement sous la dépendance d'un créancier qu'il ne peut rembourser. Secours contre les pillards, les envahisseurs, les Bagaudes de Gaule ou les circoncellions d'Afrique. Et pour sauver sa vie et la terre qui le nourrit, il demande aux puissants une protection qu'il paie en fait d'une liberté privée de sens[1].

Cette crise sociale du Bas-Empire n'a pas à être rappelée ici[2]. On recherchera seulement quelle fut l'attitude de l'Eglise à son égard.

1. Salvien, *De gubern. Dei*, V, 8.

2. Les textes ecclésiastiques sont l'une des sources majeures pour la connaissance de la société du Bas-Empire. Certaines études les ont déjà partiellement exploitées ; cf. G. STERNBERG, *Das Christentum des V. Jahrhunderts im Siegel der Schriften des Salvianus von Massilia* (*Theol. Studien u. Kritiken*, 1909, 29-78 et 163-204) ; E. BORDONE, *La società romana nel V° secolo nella requisitoria di Salviano Mass.* (*St. dedicati alla memoria di P. Ubaldi*, Milano, 1937, 315-344) ; M. H. GETTY, *The Life of the North Africans as revealed in the Sermons of S. Augustinus* (*The Cath. Univ. of America, Patristics Studies* XXVIII, Washington, 1931) ; J. JALLAND, *The Life a. Time of St. Leo the Great* (London, 1941), TAMASSIA, *I sermoni di Pietro Crisologo* (*Studi senesi in onore Moriani*, Torino, 1906, I, 43-66) ; IDEM, *L'ultima età romana nei sermoni attribuiti a S. Massimo, vescovo di Torino* (*Atti Ist. Veneto*, LXX, 1910-1911).

§ 1. — *Liberté et esclavage*[1]

L'Evangile enseignait la fraternité des enfants de Dieu. Le stoïcisme avait proclamé que les esclaves n'étaient pas moins des hommes et que la véritable servitude était celle des passions. Les juristes romains eux-mêmes reconnaissaient la liberté de tout homme comme de droit naturel. Il était impossible aux Pères de ne pas affirmer la liberté humaine.

La liberté humaine. — Leur unanimité sur ce point est totale. Si leur doctrine est avant tout religieuse, elle n'ignore pas l'argumentation païenne. Lactance oppose les diverses conditions du corps à la fraternité humaine[2]. Plus clairement Ambroise distingue la servitude du corps et celle de l'âme asservie aux passions[3]. C'était déjà la doctrine de Sénèque[4]. La vraie liberté n'est pas de vivre selon les lois gravées sur des Tables de pierre mais selon celles que prescrit la nature[5]. Entre chrétiens il n'y a pas à distinguer libre et esclave. Les uns comme les autres sont serviteurs du Christ[6].

Ces idées sont doctrines communes[7]. Avec les juristes romains, l'Ambrosiaster considère que la servitude est née de la guerre[8]. En chrétien, il ajoute qu'elle est le fait du démon. Jérôme préfère aux termes juridiques techniques qui marque la différence des statuts (*caput, persona, status*) l'expression neutre *conditio* ou *conditio hominum*, qui associe les variétés juridiques dans la communauté humaine[9]. Augustin, pas plus que les stoïciens, ne considère l'esclavage comme une donnée de nature.

1. SALVIOLI, *La dottrina dei Padri della Chiesa intorno alla schiavitù*, *RISG*. 1900; TALAMA, *La schiavitù secondo i Padri della Chiesa* (2e éd., 1927); Dom LECLERCQ, V° *Esclave*, *DACL*. IV, 1 (1922); J. IMBERT, *Réflexions sur le christianisme et l'esclavage, en droit romain*, *Mél. de Visscher*, I (1949), 445-476, BIONDO BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, II (1952), 373-447.
2. *Inst. Div.*, 5, 14 (*PL*. 6, 594 et s.).
3. *Ep.* 37, 24 (*PL*. 16, 1090).
4. L'influence de Cicéron et de Sénèque sur Ambroise est indiquée par O. SCHILLING, *Naturrecht u. Staat nach der Lehre der alten Kirche*.
5. *Ep.* 37, 32.
6. *Exhort. Virg.*, 1, 3 (*PL*. 16, 337).
7. On les retrouve en Orient chez saint Jean Chrysostome, *Ep. ad Ephes. Homel.* 22, 6, 2; *Ep. I ad Corinth. Hom.* 15 (*PG*. 62, 156 et 61, 121); chez Grégoire de Nysse, *Hom. IV in Eccl.* (*PG*. 44, 663); chez saint Basile, *de Spiritu sancto*, 20 (*PG*. 32, 160), etc.
8. *Quaest Novi et Veter. Test.*, 115, 47 (*CSEL*. 50, 333), cf. O. SCHILLING, *op. cit.*, 170 et s.
9. VIOLARDO, *Il pensiero giuridico di San Girolamo*, 52.

C'est une conséquence de la faute. S'il peut être une peine légitime ou une discipline salutaire, il est le plus souvent injuste[1]. Toutefois Augustin distingue de l'esclavage au sens juridique du terme, une servitude qui est la rançon de l'infériorité. En Romain et par souci de l'ordre, il ne craint pas d'écrire qu'« une claire justice veut que ceux qui excellent par la raison excellent aussi par l'autorité »[2].

Légitimité de l'esclavage. — Les Pères sont trop profondément pénétrés de l'esprit antique pour condamner un usage universel à leur époque. L'esclavage leur paraît une nécessité économique, l'une des institutions fondamentales d'un ordre social dont l'Eglise n'envisage pas le bouleversement. Les clercs, les établissements religieux ont des esclaves. L'esclavage est une forme du droit de propriété que l'Eglise ne condamne pas[3]. Il ne s'agit pas simplement de tolérer un état regrettable, mais qui ne pourrait être modifié sans troubles encore plus fâcheux. L'institution est justifiée[4], l'obéissance prescrite à l'esclave « pour la gloire de Dieu »[5]. L'un des anathèmes du concile de Granges frappe ceux qui sous prétexte de religion prêchent la révolte servile[6].

L'ensemble des principes romains qui régissent l'esclavage sont acceptés par les Pères et les papes qu'il s'agisse de ses sources essentielles, la capture et la naissance[7] ou des incapacités qui frappent l'esclave. Dans plusieurs de ses lettres, Gélase se montre très soucieux de faire respecter les droits de propriété du maître[8]. Et celà non seulement lorsqu'il s'agit du droit d'autrui, mais aussi à l'encontre des esclaves de l'Eglise[9].

1. *Civ. Dei*, XIX, 15.
2. *Quaest. in Heptat.*, I, 153 (*CSEL.* 28, 2, 80).
3. Cf. les textes réunis par J. IMBERT, *op. cit.*, 456 et s.
4. BIONDO BIONDI, *La concezione cristiana del diritto naturale, Mél. de Visscher*, III, 155-156.
5. Cf. saint Basile, *Traité du Saint Esprit*, 20 (*PG.*, 32, 160) ; *Moralia*, 75, 1. Toutefois cette obligation apparaît comme imposée par la nécessité plus que par la morale (ὅτι χρή et non ὅτι δεῖ dit Basile), cf. St. GIET, *op. cit.*, 86-87.
6. C. 3 contre les Eustatiens (BRUNS, I, 107 = C. 17, qu. 4, c. 37). Doctrine analogue chez Augustin, *Ennar. in Psalm.*, 124, 7 (*Corp. Christ.*, 40, 1840) ; cf. VIOLARDO, *op. cit.*, 75.
7. Augustin, *Quaest. in Heptat.*, I, 153, cité *supra*.
8. Cf. *supra*, 138-139 et 200-201.
9. *Voir en particulier le fragm.* 28 (*THIEL*, 499 = *C.* 13, *qu.* 2, *c.* 5), *où Gélase* fait appel aux lois séculières sur l'incapacité servile pour assurer la défense des droits de l'Eglise.

Limites des droits du maître. — Si l'Eglise ne songe pas à condamner l'institution, elle s'efforce de remédier au malheur de la condition servile. Derrière la forme juridique, qu'elle tolère, elle retrouve l'homme.

Le maître doit faire preuve de générosité à l'égard de ses esclaves [1] et se conduire en bon père de famille [2]. Il doit à ses esclaves vêtements et nourriture [3]. Le droit de propriété autorise des sanctions contre un esclave coupable. Il ne permet pas une cruauté inutile [4]. Le concile d'Elvire punit de sept ans de pénitence la maîtresse qui a battu à mort son esclave. La pénitence est encore de cinq ans si, en frappant, elle ne croyait pas provoquer la mort [5].

L'esclave peut avoir une famille.

Pas plus que l'obéissance du sujet envers l'Etat, celle que l'esclave doit à son maître n'est sans limite. Si le maître prescrit des actes qu'interdit la loi de Dieu, il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes.

L'affranchissement. — L'Eglise n'a pas seulement cherché à adoucir la condition servile. Elle incite à la libération des esclaves. Si l'esclavage tend à disparaître à partir du ve siècle pour faire place à de nouvelles formes de travail humain, ce n'est pas seulement parce que sa source principale, la guerre, fournit moins et que les conditions économiques se modifient. L'Eglise a contribué à ce mouvement en incitant les maîtres à affranchir leurs esclaves [6]. Sans doute ne s'agit-il là que d'un conseil, d'une œuvre charitable, non d'une obligation. Et l'on a observé que l'Eglise elle-même ne semblait pas avoir procédé à des affranchissements massifs [7]. Mais il serait difficile de refuser à son influence l'introduction dans le droit du Bas-Empire de l'affranchissement *in ecclesia*. On en a discuté l'origine. Sous la forme qu'il revêt au Bas-Empire, il implique une participation des clercs et une cérémonie à l'église. Peut être n'est-ce qu'une forme chrétienne de l'affranchissement *inter amicos* [8]. Mais celui-ci

1. Augustin, *Civ. Dei*, XIV, 14-15.
2. Ambroise, *Ep.* 2, 31 (*PL.* 16, 887).
3. Pierre Chrysologue, *Sermo* 26 (*PL.* 52, 274).
4. Augustin, *Ep. ad Galat.*, *Exp.* 64 (*PL.* 35, 2148).
5. C. 5 (Bruns, II, 2 = D. 50, c. 43).
6. Augustin, *Sermo* 21, 6 et 356, 3, 7 (*PL.* 38, 145 et 39, 1576 et 1577).
7. J. Imbert, *op. cit.*, 458-459.
8. Cf. notre étude, *La législation religieuse de Constantin*, *RHEF.* 33 (1947), 38-41 et C. G. Mor, *La manumissio in ecclesia*, *Riv. di Storia del diritto italiano* I

ne conféra pendant longtemps qu'une situation inférieure, dite latinité junienne. L'affranchissement *in ecclesia* au contraire donne, depuis sa reconnaissance officielle par Constantin[1], une liberté aussi complète que les anciennes formes solennelles du vieux droit quiritaire.

Il semble d'ailleurs que cet affranchissement ne se soit répandu que progressivement. Les constitutions constantiniennes ne confirmaient peut-être que des usages locaux[2]. Le concile de Carthage de juin 401[3] avant de l'introduire en Afrique veut être sûr qu'il soit employé en Italie. Celui de septembre 401 demande que l'on en réfère à l'empereur[4]. Un sermon de saint Augustin en atteste la pratique en Afrique et en décrit les rites[5]. En Gaule, au milieu du ve siècle, l'affranchissement *in ecclesia* ne paraît pas encore à l'abri de toute contestation. Le concile d'Orange de 441[6] et après lui la collection dite 2e concile d'Arles[7] sont obligés de menacer de sanctions ecclésiastiques ceux qui ne le respecteraient pas. Mais l'*Interpretatio* qui accompagne la constitution de Constantin (CTh. 4, 7, 1) prouve que cet usage finit par se répandre en Gaule avant la fin du ve siècle et la présence de cette même constitution dans les lois romaines des Burgondes et des Wisigoths confirme ce succès.

§ 2. — *Puissants et malheureux*

Abus des « potentes ». — Les *potentes*, puissants par leur fonction ou leur fortune (et le cumul était fréquent), première ébauche des « seigneurs » médiévaux, abusent de pouvoirs qu'ils détiennent régulièrement ou qu'ils usurpent. Maîtres de grands domaines, ils veulent en gouverner la population dans une confusion profitable des droits de propriété et des attributs de la puissance publique. Entre eux c'est à qui sera le plus fort. En Afrique,

(1928), 80-150; R. Danieli, *Sull' origine della « manumissio in ecclesia »*, *Studi econ. giur. di Cagliari*, 1948, 263-269.

1. CTh. 4, 7, 1 = C J. 1, 13, 2.
2. Les destinataires des deux constitutions sont Ossius, évêque espagnol, mais surtout conseiller ecclésiastique de l'empereur et Protogène, évêque de Sardique.
3. C. 8, dans le *Codex eccl. afr.*, c. 64 (Bruns, I, 171).
4. *Codex eccl. afr.*, c. 82 (Bruns, II, 176).
5. *Sermo* 21, 6 (*PL.* 38, 145).
6. C. 7 (Bruns, II, 123).
7. C. 33 et 34 (Bruns, II, 134). Le second canon autorise la révocation pour ingratitude de l'affranchissement fait *in ecclesia*, mais exige des preuves formelles de l'ingratitude, dénoncées *apud acta*.

les plus puissants refusent de rendre les esclaves fugitifs de *domini minus potentes*[1]. Les plaintes sont nombreuses et les interventions législatives d'empereurs sans prestige manquent d'efficacité[2].

L'Eglise elle aussi dénonce les abus. C'est en trahissant la Justice que les Grecs et les Romains ont distingué des « degrés » (Lactance ignore les « classes ») parmi les hommes, riches et pauvres, puissants et misérables, sujets et princes. Dans cette société inégale le chrétien doit rétablir la justice par l'esprit de fraternité[3]. Si la doctrine est ferme, les conséquences qu'en tire le législateur sont rares.

La législation espagnole oblige le *potens* qui a spolié un clerc ou un pauvre à comparaître devant l'évêque. S'il s'y refuse, il sera excommunié[4]. En Gaule, les *Statuta ecclesiae antiqua* refusent les offrandes de ceux qui oppriment les malheureux[5]. Dispositions bien rares et sanctions trop faibles en présence d'abus si nombreux et si graves !

L'Eglise et les prisonniers[6]. — On a déjà signalé que le rachat des captifs était l'une des fins des libéralités aux églises, l'un des emplois habituels de ses revenus, un cas où le principe de l'inaliénabilité des biens ecclésiastiques était mis en échec. Les razzias barbares offraient ici un large champ à l'action charitable et le problème intéressait tout l'Occident[7]. Le concile de saint Patrick s'élève contre la fraude de clercs qui volent pour se livrer à cette œuvre de charité[8].

Les secours aux prisonniers de droit commun constituent également une œuvre charitable. Plusieurs constitutions impériales du IVe siècle s'étaient déjà efforcées de régulariser et d'humaniser quelque peu le régime des prisons[9]. Avec Honorius, le rôle des autorités religieuses est officiellement reconnu[10].

1. Augustin, *Ennar. in Psalm.*, 138, 10 (*Corpus Christ.*, 40, 1997).
2. *Cf.* la liste de leurs abus relevée dans les Codes que donne G. CARDASCIA, *RDH*. 1950, 309, n. 2.
3. Lactance, *Inst. Div.*, V, 14 et s. (*PL*. 6, 594) ; cf. Augustin, *Ep*. 153, 6, 20 et 25 ; 155, 4, 14 (*CSEL*. 44, 419 ; 424 : 441).
4. Concile de Tolède de 400 c. 11 (BRUNS, I, 205).
5. C. 91 (BRUNS, I, 149 = D. 90, c. 8).
6. BIONDO BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, II (Milano, 1952), 211-249.
7. Ambroise, *De off. minist.*, 2, 15, 70 et 71 (*PL*. 16, 129) ; Léon à Nicétas d'Aquilée, en 458 (*PL*. 54, 1135) ; pour la Gaule, E. LESNE, *Hist. de la propriété ecclés.*, I, 46-48.
8. C. 32 (BRUNS, II, 304).
9. CTh. 9, 3, 1 à 6.
10. CTh. 9, 3, 7 (409).

Des visites épiscopales doivent contrôler la tenue des prisons, le sort des prisonniers. Et l'*Interpretatio*, qui accompagne ce texte, montre les fidèles et les clercs améliorant l'ordinaire des prisonniers et les menant aux bains le dimanche *religionis contemplatione*.

Secours aux pauvres. — Les Pères reviennent fréquemment sur le devoir d'assistance des pauvres. C'est pour eux une justification de la fortune du riche. Nous retrouverons cette question en traitant de la propriété privée et des œuvres pieuses. Mais il faut signaler ici que c'est l'un des domaines où l'action sociale de l'Eglise s'est révélée la plus fructueuse, l'un de ceux aussi où elle s'exercera à travers tous les siècles et dans tous les pays.

La tâche est si lourde que le concile de Carthage du 13 septembre 401 demande à l'empereur d'instituer des *defensores*, qui prendront la défense des intérêts des pauvres contre la puissance des riches[1].

Le droit séculier favorise cette action, par exemple en reconnaissant la validité de dispositions à cause de mort en faveur des pauvres, bien que ceux-ci soient *personae incertae*[2].

SECTION II
LA MORALE ÉCONOMIQUE[3]

La vie économique romaine reposait sur trois principes, le respect de la propriété privée, l'observation des engagements, la légitimité du profit. L'Eglise ne condamne aucun d'eux. Mais elle donne de chacun une interprétation qui s'écarte parfois des traditions romaines. Là encore elle suggère plus souvent qu'elle n'impose ou condamne. Aussi est-il malaisé de déterminer le résultat pratique de ces doctrines. Mais des jalons sont posés qui guideront les développements ultérieurs.

1. *Codex ecc. afr.*, c. 75 (Bruns, I, 174 = C. 23, qu. 3, c. 10).
2. CJ. 1, 3, 24 (455). Sur l'extension de la portée d'une formule d'une constitution de 364 (CTh. 13, 1, 5, et CJ. 1, 4, 1), cf. Biondo Biondi, *Adjuvare pauperes et in necessitatibus positos* (*Jus*, III, 1952, 233-239).
3. J. Seipel, *Die wirtschaftliche Lehre der Kirchenväter* (*Theol. St. des Leogesellschaft*, n° 18, Wien, 1907, XVI-325 p.) ; O. Schilling, *Reichtum u. Eigentum in der altkirchlichen Literatur* (Freiburg i. Brisgau, 1908), XIV-223 p. ; H. Lehmann, *Christliche Wirtschaftsethik in der spätröm. Antike* (Berlin, 1936). Sur la doctrine sociale d'Ambroise, J. R. Palanque, *Saint Ambroise*, 336-341 ; Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne*, 278-288 ; Biondo Biondi, *Il diritto romano cristiano*, III, 201-214.

§ 1. — La propriété et la richesse

Le droit de propriété. — Les Pères évoquent un état primitif antérieur à la faute où la propriété privée aurait été inconnue[1]. Paradis terrestre de la Bible, mais aussi âge d'or des philosophes païens[2]. La propriété introduit l'inégalité des fortunes et des conditions. En ce sens elle est conséquence du péché. Elle ne saurait être la forme première de jouissance des biens, puisque Dieu a tout créé pour l'usage commun.

Après la faute même, la propriété n'est qu'une apparence. L'homme n'a rien en propre. Tout a été fait par Dieu, tout lui appartient. S'il laisse quelque bien à chaque homme, il peut le lui reprendre[3].

Plus que de propriété, il faudrait donc parler d'une jouissance, toujours révocable par Dieu, et d'un pouvoir d'administration qui impose des obligations[4].

Une telle perspective relève de la philosophie et de la morale plus que du droit. Elle n'implique aucune condamnation de l'ordre établi, du droit de propriété sanctionné par le droit romain. Elle a seulement pour objet d'en montrer les limites et le caractère quelque peu relatif.

Partant de ces prémices, les Pères n'entendent nullement rétablir une communauté des biens paradisiaque, car elle ne convient plus à l'homme coupable[5]. Lactance, par exemple, s'attaque au communisme platonicien, non seulement à celui des femmes, mais aussi à celui des biens. Il lui reproche de ne pas tenir compte de la psychologie humaine, de postuler chez chacun le mépris des richesses. Aucun peuple ne serait assez sage, ou assez fou, pour le pratiquer. Il heurte la morale, car il ruine l'esprit d'économie, conduit à la licence. Et il est contraire à la Justice, car il ne récompense pas l'effort[6].

1. Par exemple, Ambroise, *De off.*, I, 28, 132 (*PL.* 16 ; 62) ; *De Nabutha*, 1, 2 (*CSEL.* 32, 2, 470) ; *Expos. Evang. sec. Luc.* 7, 124 ; 247 (*CSEL.* 32, 4, 335 ; 391), etc.
2. Platon, Cicéron, Virgile, Sénèque sont tour à tour invoqués. Sur l'influence de Cicéron et de Sénèque sur Ambroise, Schilling, *Naturrecht u. Staat*, 157-158.
3. Chrysostome, *In Ep. I ad Corinth. Hom.* 10, 2 (*PG.* 61, 84 et s.).
4. Par exemple Salvien, *Ad ecclesiam*, 1, 5, 26 (*CSEL.* 8, 232).
5. Contre l'idée d'un prétendu communisme des Pères, Seipel, *op. cit.*, 84-119 ; O. Schilling, *Der Kollektivismus der Kirchenväter* (*Theol. quart. Rev.* CXIV, 1933, 481 et s.) ; St. Giet, *La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques-uns des Pères*, *Rech. sc. relig.*, XXXV (1948), 55-91.
6. *Inst. Div.* 3, 21 (*PL.* 6, 417 et s.). Cf. O. Schilling, *Reichtum u. Eigentum*, 74-76.

Les Pères soulignent les obligations qu'impose la fortune. C'est la nouveauté fondamentale de leur apport à la théorie de la richesse. Rome avait vu dans la propriété un droit. Et s'il est excessif de dire que le droit romain fait de la propriété un droit sans limite, il est vrai cependant qu'il insite sur les prérogatives de son titulaire, sans envisager ses obligations sociales.

Ce que les Pères critiquent c'est l'abus des richesses, la concentration d'immenses fortunes et la pauvreté de la masse, l'amour de l'argent et l'attachement aux biens terrestres, leur emploi égoïste [1]. La richesse ne peut être mauvaise, car Dieu n'a rien créé de mauvais. La pauvreté n'est pas un bien en soi, ni la fortune un crime. C'est le mauvais usage de la fortune qui est péché [2]. Augustin définissant la *justa possessio* (ce qui, dans la langue de son temps, désigne également la propriété) propose une formule qui annonce déjà la théorie de l'abus du droit : *male autem possidet, qui male utitur* [3].

Si l'on se tient au contraire pour un simple dépositaire de biens créés pour tous, chargé de les gérer et d'en disposer au profit de l'ensemble, alors « la propriété » est légitime. Mais elle implique l'esprit de justice, le sens de la fraternité humaine, la volonté de corriger les inégalités sociales. C'est par un usage modéré des richesses et par la pratique de la charité que l'on parviendra à justifier la propriété. Donner aux pauvres n'est que leur rendre ce qui leur revient [4]. Ne pas faire l'aumône est un vol.

C'est pourquoi la fortune est dangereuse. Elle incite au péché et au plus grave de tous, le manquement à la charité, le mépris de la justice. Aussi ne doit-on pas s'attacher à la richesse. Si l'on ne peut renoncer totalement à la propriété, que du moins on renonce à l'amour des richesses [5].

Ainsi la doctrine patristique tente-t-elle de concilier le conseil évangélique de renoncement total et les usages d'une société fondée sur la propriété privée. Elle ne suggère pas de solution radicale, la pauvreté absolue [6], l'égalité totale dans un communisme intégral, mais propose de corriger ce que la propriété recèle d'injuste par le mépris des richesses et la pratique de l'aumône [7].

1. Augustin, *de Sermone Domini in Monte*, I, 15, 42 (*PL.* 34, 1250).
2. Ambroise, *Exp. evang. sec. Luc.*, 8, 13 (*CSEL.* 32, 4, 397) ; Salvien, *Ad ecclesiam*, 1, 7, 35 (*CSEL.* 8, 235).
3. *Ep.* 153, 6, 26 (*CSEL.* 44, 426).
4. Par exemple Ambroise, *De Nabutha*, 12, 53 (*CSEL.* 32, 2, 498).
5. Augustin, *Enarr. in Psalm.*, 131, 5 (*Corpus Christ.*, 40, 1914).
6. Les Eustathiens qui condamnaient totalement la fortune furent anathémisés par le concile de Gangres.
7. Cf. Augustin, *Sermo* 61, 11, 12 (*PL.* 38, 414).

Sources de la fortune. — Si Dieu a créé tous les biens pour l'usage commun, comment expliquer l'appropriation privée. Ambroise y répond dans son *De officiis*, par une phrase qui fera scandale : « *Natura ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum* »[1]. N'est-ce pas déjà la formule fameuse, « la propriété, c'est le vol » ? En réalité cette phrase, insérée dans un passage emprunté à Cicéron (*De off.* 1,7), est une transposition plus brillante qu'exacte de la doctrine des Pères grecs et en particulier de saint Basile[2].

Celui-ci distinguait entre la destination collective des biens créés par Dieu pour que tous les hommes en profitent et le droit de propriété, dont, avec l'ensemble de la doctrine patristique, il reconnait la légitimité. Mais pas plus Ambroise, qui connait mal le grec, que Rufin[3] ne comprendront bien cette doctrine. Confondant l'usage exclusif et égoïste de la propriété que condamne saint Basile avec l'appropriation privée, Ambroise semble ne voir dans le droit de propriété qu'un abus[4]. Une telle interprétation est incompatible avec l'ensemble de la doctrine patristique et en particulier avec celle que professait Ambroise lui-même.

De même que l'usage de la propriété peut être légitime ou abusif, de même son acquisition peut être injuste ou légitime. L'acquisition injuste ne saurait trouver sa légitimation ultérieure par le bon usage d'un bien mal acquis[5]. La vraie source de la fortune est dans le travail, dont les Pères font l'éloge[6]. Fidèles à la tradition romaine et par elle à certaines doctrines économiques grecques, ils donnent la préférence au travail du sol et à la richesse foncière. Fruit du labeur, elle n'est pas créée au détriment d'autrui[7]. Ambroise s'indigne des fausses mesures utilisées par des commerçants, de la spéculation sur les blés, qu'il tient pour un vol, de l'esprit de lucre[8]. Par contre la rémunération des professions libérales apparaît légitime[9].

1. I, 132.
2. *Hom.* 6 *in illud Lucae « Destruam »*, 7 (*PG.* 31, 276).
3. *PL.* 21, 1749, cf. D. 48, c. 8.
4. St. Giet, *La doctrine de l'appropriation des biens*, *Rech. sc. relig.*, 1948, 62 et s.
5. Augustin, *De bono coniug.*, 14, 16 (*CSEL.* 42, 209 = C. 14, qu. 5, c. 9). Saint Jean Chrysostome, *In Ep. I ad Corinth. Hom.* 5, 6 ; *In Ep. II ad Corinth. Hom.* 15, 3 (*PG.* 61, 47 et 506), etc.
6. Ambroise, *De Cain et Abel*, 2, 2, 8 (*CSEL.* 32, 1, 384).
7. Ambroise, *De off.* III, 6, 38-41 (*PL.* 16, 156-157). L'idée est reprise à l'Economique de Xénophon, qu'avait traduit Cicéron.
8. *Ibid.*, III, 6, 37-41 ; 9, 57 et 65 (*PL.* 16, 156 et s.) ; cf. Maxime de Turin, *Hom.* 82 et 95 à 99 (*PL.* 57, 431 et s.).
9. Augustin, *Ep.* 153, 23-24 (*CSEL.* 44, 423 ; cf. C. 14, qu. 5, c. 15).

Moralistes, les Pères dénoncent les sources illégitimes de la fortune, non seulement le vol[1], mais aussi l'avarice ou les captations d'héritages[2].

Emploi des richesses. — Si les Pères ne condamnent pas la propriété, ils en dénoncent le mauvais usage, le luxe insolent des riches en face de la misère des pauvres[3]. Titulaire occasionnel d'une fortune dont Dieu reste le maître, le riche doit en faire bon usage[4]. Au *De officiis*, Ambroise distingue deux formes de générosité, l'une libérale, l'autre prodigue. Le bon emploi de la fortune est de recevoir l'étranger, de vêtir le pauvre, de racheter les captifs. Le prodigue gaspille dans les fêtes, sacrifie sa fortune pour se concilier les faveurs populaires par les jeux du cirque, les représentations théâtrales, les chasses[5]. Dans de nombreux sermons, saint Léon rappelle aux romains le devoir de l'aumône et ses formes multiples[6]. Salvien, avec quelque indiscrétion, exige également l'aumône[7].

Admettant la légitimité de la propriété privée, mais prêchant son emploi à des fins charitables, les Pères rencontrent le difficile problème de la mesure. Si le riche peut disposer d'une partie de ses biens à son profit et dispenser une autre aux malheureux, sur quelle base devra-t-il opérer ce partage ?

Là encore la doctrine patristique est unanime. Son superflu doit assurer le nécessaire à ceux qui sont dans le besoin[8]. Notions imprécises dont il serait vain de chercher la détermination. Les Pères ne sont pas des comptables, appliqués à dresser le budget-type du bon Chrétien. Moralistes, ils enseignent un principe et laissent à la conscience de chacun le soin d'en tirer les conséquences pratiques.

1. Par exemple, Saint Jean Chrysostome, *In Ep. I ad Corinth. Hom.* 34, 5 (*PG.* 61, 293).
2. Augustin, *Sermo* 8, 10, 11 (*PL.* 38, 72) ; sur les captations d'héritage par les clercs cf. *supra*, 167-168.
3. Ambroise, *De Nabutha, passim* (*CSEL*, 32, 2).
4. *Ibid.*, 14, 60 (*loc. cit.*, 504) ; Lactance, *Inst. Div.*, 5, 16 (*PL.* 6, 600) ; Augustin, *Ep.* 189, 3 (*CSEL.* 57, 132), etc.
5. 2, 21, 109 (*PL.* 16, 140).
6. *Sermo*, 6, 11, 1 ; 16, 1 ; 18, 3 ; 20 ; 49, 6 ; 85, 1 (*PL.* 54, 158 et s.).
7. *Ad ecclesiam*, 1, 6, 30 ; 8, 43 ; 10, 53 (*CSEL.* 8, 133 ; 237 ; 240).
8. Par exemple Ambroise, *De Nabutha*, 13, 56 (*CSEL.* 32, 2, 500) ; Augustin, *Enarr. in Psalm.*, 147, 12 (*Corp. Christ.*, 40, 2148) ; *Sermo* 61, ch. 11 (*PL.* 38, 414 = D. 41, c. 3).

§ 2. — Le respect des engagements

Le droit romain classique, sans répudier totalement le formalisme qui dominait la vie juridique de la Rome archaïque, s'efforçait déjà d'assurer la prépondérance de la *voluntas* sur les *verba*, de la bonne foi sur l'interprétation stricte, le respect de la parole donnée.

Condamnant le mensonge et toute forme de tromperie, rendant au serment sa valeur religieuse, le christianisme ne pouvait que fortifier cette évolution. On a longuement discuté de l'influence qu'il avait exercé sur le droit romain tardif en ces domaines. Notre propos n'est pas de reprendre le débat entre ceux qui la croient prédominante et ceux qui mettent l'accent sur le développement régulier de germes déjà visibles en droit classique. C'est l'un des points où il est particulièrement séduisant de croire à l'influence chrétienne sur la technique juridique romaine, l'un de ceux aussi où il est le plus malaisé de l'établir avec certitude[1].

On tentera seulement de fixer quelle fut la doctrine de l'Eglise en ce domaine.

Le respect de la parole. — Les Pères professent le respect absolu de la parole donnée. Pour Augustin, elle oblige même envers l'ennemi et en temps de guerre[2]. Et le canon 8 du concile de saint Patrick oblige un clerc qui s'était engagé pour un païen et qui avait été trompé par celui-ci à payer la dette qu'il avait garantie[3].

Prépondérance de la volonté. — Ce qui importe dans l'acte juridique, c'est moins la forme dans laquelle il a été coulé, les expressions qui traduisent ou trahissent la pensée, que la volonté réelle et profonde des parties. Psychologues parce que moralistes, les Pères analysent cette volonté, en scrutent les mobiles avec une pénétration qui dépasse parfois l'enquête du juriste. Mais on

1. Cf. les réserves de BECK, *Christentum u. nachklassiche Rechtsentwicklung, Atti del Congresso intern. di diritto romano*, II, 118 et n. 1, et, dans un sens beaucoup plus affirmatif, BIONDO BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, II, 75-78 ; 305-326 ; III, 214-216.
2. *Ep.* 189, 6 (*CSEL.* 57, 135).
3. BRUNS, II, 302.

ne saurait nier que ces examens aient affiné l'expérience juridique[1].

A plusieurs reprises, Augustin rappelle que l'on doit interpréter la volonté non d'après les *verba* prononcés, mais d'après ce que pouvait légitimement attendre celui à qui la promesse s'adressait. Mais c'est surtout en matière testamentaire que le respect rigoureux de la volonté s'impose. Car il s'agit des intentions d'un défunt[2].

Le serment[3]. — Le droit romain connaissait le serment, et même laïcisé, il lui attribuait encore une valeur particulière. Une société religieuse ne pouvait que lui rendre son ancien prestige.

Mais précisément parce qu'il a un caractère religieux, le serment obéit à des règles plus strictes. D'abord, et c'est une évidence, il doit être chrétien, ne pas évoquer les souvenirs païens. Sur ce point l'Eglise eut à lutter contre des pratiques anciennes. Bien que les formules employées ne provocassent plus en général de résonances profondes même chez les païens, elles continuaient à mettre en cause les Dieux ou le génie de l'Empereur[4]. A ce serment païen devait se substituer un serment chrétien[5].

L'Egypte nous a livré une documentation papyrologique assez abondante pour que l'on puisse savoir comment le serment y était pratiqué[6]. Le serment païen par l'empereur persiste après 313[7]. Au IVe siècle, l'influence chrétienne semble encore très limitée. Le serment est normalement prêté par la τυχη

1. Cf. pour la donation, E.F. BRUCK, *Die Gesinnung des Schenkers bei Johannes Chrysostomus* (*Mnemosuma Pappoulia*, 65-83) et le c. r. de Ed. VOLTERRA, *SDHI.* 1937, 183-186; IDEM, *Paulus, die Kirchenväter u. der « Fröhliche Geber », im röm. Recht. Liberalitas und animus donandi* (*Traditio*, II, 1946) repris dans *Über röm. Recht im Rahmen der Kulturgeschichte* (Berlin, 1954, 101-136).

2. Gélase, *fragm.* 29 (*Thiel* 500 = C. 16, qu. 1, c. 15).

3. E. SEIDL, *Der Eid im röm. ägyptischen Provinzialrecht* (2 vol., *Münchener Beiträge zur Papyrusforschung*, 17 et 24, 1933 et 1935); BIONDO BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, III (1954), 391-412.

4. Jérôme (*Ep.* 21, 13, 8) laisse entendre que des chrétiens jurent encore par Mercure ou par Castor; cf. Augustin, *Ep.* 47, 2 (*CSEL.* 34, 130, cf. C. 22, qu. 1, c. 16) où il discute la valeur du serment « par les Démons ».

5. Jérôme, *Comment. in Evang. Matth.* I, 5, v. 34 et s. (*PL.* 36; 40 = C. 22, qu. 1, c. 8); *Stat. ecc. ant.*, c. 61 (BRUNS, I, 147 = C. 22, qu. 1, c. 9); *Responsa* attribuée à saint Patrick, c. 23 (BRUNS, II, 307).

6. SEIDL, *op. cit.*, II, 4 et s.

7. Ce serment par l'empereur, auquel on avait ajouté la mention des Dieux (cf. *Pap. Strasbourg*, 42 = *Chrestomatie*, I, 210), avait pu servir à déceler les chrétiens à l'époque des persécutions. Les Chrétiens auraient peut-être pu jurer par l'empereur (Tertullien condamnait ce serment mais la pratique égyptienne prouve son emploi par des Chrétiens), mais non par les Dieux.

impériale ou par le terme ambigu de θεῖος. Ces formules, religieusement neutres, qui ont un caractère officiel furent peut-être choisies pour être également accessibles aux chrétiens. Ce n'est qu'à la fin du siècle qu'apparaît en Egypte un serment par le Dieu Tout Puissant, à côté duquel l'empereur n'est plus cité qu'en second [1]. L'évolution fut peut-être un peu plus rapide dans d'autres régions [2]. Mais cette innovation ne fit pas disparaître immédiatement le serment par l'empereur seul, qui survivra au moins jusqu'au milieu du ve siècle. Quant au serment par Dieu seul, il reste exceptionnel jusqu'à l'époque arabe [3].

En raison de sa gravité le serment ne doit pas être prêté à la légère. L'Ecriture le déconseillait par crainte du parjure [4]. Les Pères ne l'admettent qu'avec circonspection [5]. Mais le serment ne semble pas interdit aux clercs. Des papyri prouvent qu'en Egypte ils le pratiquaient [6]. En Gaule, les *Statuta ecclesiae antiqua* n'interdisent aux clercs que le serment *per creaturas* [7]. Mais il devait exister un courant plus sévère. Une constitution de Marcien, dans un passage peut-être interpolé, prétend en effet que les règles canoniques interdisent le serment aux clercs [8].

Il serait intéressant de savoir si un serment adjoint à un acte nul selon le droit séculier le rendait obligatoire, au moins aux regards du juge ecclésiastique. Malheureusement la question ne paraît pas avoir occupé les Pères et aucun texte ne permet d'y apporter une solution [9].

La législation séculière confirme la valeur que l'Eglise reconnaît

1. Cf. la formule de serment rapportée par Végèce, 2, 5 : « *per deum Christum et sanctum spiritum et per maiestatem imperatoris* ».
2. Le CTh. 2, 9, 3 (395) présente déjà ce serment comme couramment employé.
3. Sa possibilité est cependant déjà impliquée par la constitution de 395, citée ci-dessus. En Egypte, le premier exemple qui nous en soit parvenu date de 487 (SEIDL, *op. cit.*, II, 34-36).
4. Cf. Augustin, *Sermo* 308, 5 (*PL.* 38, 1409, cf. C. 22, qu. 5, c. 5) ; *Ep.*47, 2 (*CSEL.* 32, 131 ; cf. C. 22, qu. 1, c. 15) ; *De sermone Domini in Monte*, I, 17, 51 (*PL.* 34, 1255 = C. 22, qu. 1, c. 5 et 6) ; *Enarr. in Psalm.* 23 (*Corpus Christ.*, 38, 135 ; cf. C. 22, qu. 2, c. 1).
5. Mieux vaut cependant manquer à son serment que de l'exécuter en commettant un crime, cf. Ambroise, *De off.*, III, 12, 76 et 79 (*PL.* 16, 167-168 = C. 22, qu. 4, c. 2, 8 et 12) ; Augustin, *Sermo*, 308, 2 (*PL.* 38, 1408 ; cf. C. 22, qu. 4, c. 3 et 4). De nombreux fragments d'Augustin, précisant dans quels cas le serment est licite, sont réunis C. 22, qu. 1, c. 2 à 6 et 14 à 16. Cf. également Chromatius, *Tract. XVII in Evang. Matth.* ; *Tract. X inc.* 5, n. 3 (*PL.* 20, 352 = C. 22, qu. 5, c. 12).
6. SEIDL, *Eid*, II, 39.
7. C. 61 (BRUNS, I, 147 = C. 22, qu. 1, c. 9).
8. CJ. 1, 3, 25, 1 b (456). L'interpolation est soutenue par P. COLLINET, *Procédure par libelle*, 152, n. 1 ; cf. également le *sine iuramento* de la Novelle 123, § 2. Mais le serment des clercs apparaît par exemple dans la Novelle 120, 7, § 1.
9. SEIDL, *Eid*, II, 137.

au serment. Le parjure encourt des sanctions multiples, celles du crime de lèse-majesté, s'il a violé un serment par l'empereur, mais aussi l'infamie et des sanctions civiles [1].

Que les textes de la pratique (essentiellement les papyri) n'aient livré aucun exemple concret d'application de sanction religieuse [2] ne suffit pas à prouver leur absence. Car notre documentation en actes de la pratique est encore trop peu abondante pour que l'on puisse conclure du silence des textes à l'innexistence des sanctions.

§ 3. — Le commerce et l'usure

Légitimité du commerce. — L'attitude de l'Eglise à l'égard des activités économiques reste largement tributaire des traditions antiques. Celles-ci, surtout en Occident, voyaient dans l'agriculture ou l'élevage les sources de production nécessaires à la vie et tenaient pour honnête les profits que l'on en pouvait tirer. Les grands domaines n'étaient-ils pas aux mains de la classe dirigeante, où se recrutaient écrivains et penseurs ou qui, du moins, les assistait de son mécénat ? Le commerce, dont certaines formes étaient interdites aux sénateurs, la banque étaient le plus souvent abandonnés à des orientaux. Même en Orient, malgré une vie économique plus intense et, depuis l'époque héllénistique, le développement dans quelques grandes villes de certaines formes d'industrie, le travail du sol restait pour les théoriciens le métier noble. Cependant, pas plus que l'Orient, l'Occident n'ignorait le commerce. Ses métropoles religieuses étaient aussi de grandes villes d'affaires.

Aussi les Pères ne condamnent-ils pas le commerce. Mais ils en dénoncent les dangers, « les marchands avares de profits » [3]. Ils interdisent aux clercs les entreprises commerciales [4]. Ils distinguent d'ailleurs entre commerce honnête et malhonnête [5]. Il y a de « bons marchands », qui observent la Justice.

1. Par exemple, CTh. 2, 9, 3 (395).
2. Seidl, *op. cit.*, 136.
3. Ambroise, *De off.*, I, 49, 242 ; II, 6, 25 (*PL.* 16, 95 et 110).
4. *Supra*, 169-172.
5. En particulier, Léon. *Ep.* 167, 11 (*PL.* 54, 1206) à propos du commerce exercé par des pénitents ou d'anciens pénitents.

Débiteurs et créanciers[1]. — La première obligation qu'impose la Justice est d'exécuter ce à quoi on s'est engagé, en particulier de payer ses dettes. Devoir de Justice naturelle, cette obligation existe à l'égard de quiconque. Il n'était pas toujours inutile de le rappeller. La menace d'excommunication que le concile de saint Patrick formule à l'encontre du débiteur qui ne paierait pas sa dette en alléguant que son créancier est païen laisse apparaître chez certains chrétiens un sens singulier de la Justice[2].

Si le débiteur doit payer, le créancier ne doit pas se montrer trop rigoureux. Augustin l'autorise à se faire payer tout en considérant qu'il est mieux de remettre la dette[3]. Conseil de moraliste, qui s'inscrit en dehors des préceptes du droit.

L'exigence des créanciers atteignait parfois la cruauté. Des débiteurs sont contraints de vendre leurs enfants[4]. Des créanciers s'opposent à la sépulture de leur débiteur jusqu'à acquittement de la dette[5]. Un tel scandale avait été déjà condamné par la loi *Julia de vi privata*[6]. Mais il semble qu'au IVe siècle, cette disposition légale ait été oubliée. L'abus que dénonce saint Ambroise est encore signalé dans l'Edit de Théodoric (ch. 75) et il fera l'objet de condamnations répétées (probablement parce qu'innefficaces) de Justinien[7].

Le profit. — Ce qui heurte l'Eglise, et avec elle beaucoup de moralistes anciens, c'est le profit que le marchand tire de son activité. Il revend plus cher qu'il n'achète ou qu'il ne produit. Le banquier retire plus de deniers qu'il n'en a engagés. L'argent ne se multipliant pas lui-même, ce gain semble le résultat d'un prélèvement injuste sur le client. C'est la notion même de profit qui est en cause et la critique est d'autant plus vive que les Pères dénoncent la vanité de la richesse[8]. Ainsi sont posés les problèmes du juste prix, de la lésion, de l'intérêt.

Le juste prix et la lésion. — Le juste prix traduit dans la vie des affaires l'exigence fondamentale de Justice. Ambroise en

1. Sur la législation séculière du Bas-Empire en faveur des débiteurs, BIONDO BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, III, 217-242.
2. C. 20 (BRUNS, II, 303).
3. *Contra Faustum*, XIX, 25 (*CSEL*. 25, 526 = C. 14, qu. 1, c. 2).
4. Ambroise, *de Nabutha*, 5, 21 ; *de Tobia*, 8, 30 (*CSEL*. 32, 2 ; 478 et 534).
5. *De Tobia*, 10, 36 (*CSEL*. 32, 2, 537).
6. D. 48, 6, 5, pr. Cf. ARU, *Sul sequestro del cadavere del debitore* (*Studi Albertoni*, I, 1935, 295-296).
7. CJ. 9, 19, 6 (526) ; Nov. 60, 1, 1 et 115, 5, 1 (527 et 542).
8. Ambroise, *De off.*, I, 49, 242 (*PL*. 16, 95).

fait la théorie par un emprunt à Cicéron[1]. Après lui il discute de la légitimité d'une hausse des prix en période de disette. Dans une analyse économique sommaire, il ne voit que l'aspect morale. Peut-on « trafiquer de la faim du peuple », trouver son profit dans le malheur public[2] ?

Il serait aussi malhonnête de profiter de la détresse d'un malheureux pour acheter son bien à moins de la moitié de sa valeur[3]. Dans la crise du Bas-Empire, le déséquilibre des fortunes, la ruine de la classe moyenne rendaient de telles occasions fréquentes. On discute pour savoir à partir de quelle époque le droit romain vint au secours des vendeurs en permettant la rescission des ventes lésionnaires. Il est en tous cas certain que cette mesure est admise au moins dans le droit de Justinien pour les ventes immobilières, celles précisément dont parlait saint Ambroise. Solution conforme aux idées des Pères. Beaucoup précisent : prise sous leur inspiration. Mais, sans nier la convergence des attitudes, certains auteurs ont souligné des différences de détail et, tout en reconnaissant l'influence favorable des idées chrétiennes, ils ont cru trouver dans les conditions économiques de l'époque et dans le développement de l'idée romaine du *justum pretium*, l'origine immédiate des solutions post-classiques[4].

L'intérêt et l'usure[5]. — Ce que l'Eglise condamne avec le plus de force, c'est l'argent productif d'intérêt ; car, dans les conceptions économiques de l'Antiquité, l'intérêt ne peut être qu'un prélèvement malhonnête sur le débiteur, une somme prêtée ne pouvant s'accroître par le seul écoulement du temps

Le droit romain avait au contraire toujours admis l'intérêt, les *usurae*[6]. Il les réglementait, fixant un taux légal, qui, bien

1. *De off.*, III, 2, 13 ; 6, 37 ; 9, 41 ; 9, 57 (*PL.* 16, 149 et s.) ; cf. Cicéron, *de off.*, I, 42, 153, *in fine* ; III, 5, 21, etc. Voir aussi Lactance ou Augustin (par exemple, *de Trinitate*, XIII, 3, 6, *PL.* 42, 1018).

2. Ambroise, *de off.*, III, 9, 41 ; cf. Cicéron, *de off.*, III, 12, 50.

3. Ambroise, *de off.*, III, 9, 41 ; 9, 57 ; 10, 66 (*PL.* 16, 157 et s.).

4. Ces débats ont fait depuis vingt ans l'objet d'une abondante littérature : cf. Ed. Carelli, *SDHI.* III (1937), 446-450 ; E. Genzmer, *Z. f. ausl. u. intern. Privatrecht*, XI (1937) ; Jolowicz, *Recueil Lambert*, I (1938), 185-199 ; P. S. Leicht, *Studi Calisse*, 1939 ; Mayer-Maly, *Privatautonomie u. Vertragsethic im Digestenrecht* (*Jura*, VI, 1955, 128-138) ; Scheuer, *Z. f. vergleich. Rechtswissenschaft*, 47 (1933), 77-117 ; P. de Francisci, *Studi Paoli* (Firenze, 1956), 211-217.

5. A. Bernard, V° *Usure*, *DTC.*, t. XV, 2, col. 2323-2321 ; St. Giet, *La condamnation du prêt à intérêt au IVe siècle* (Sc. relig., 1944). Pour la législation séculière, Biondo Biondi, *Il diritto romano cristiano*, III (1954), 243-250.

6. Aussi le mot usure, traduction d'*usurae*, ne peut-il s'entendre, comme à notre époque des seuls intérêts à un taux abusif.

que fort élevé, était fréquement dépassé [1]. L'autorisation du prêt à l'égard des étrangers par le Deutéronome (XXIII, 20-21) gênait davantage la doctrine patristique [2]. Plutôt qu'un rappel des prescriptions bibliques [3], elle préfère construire une théorie originale qui fasse appel à la loi de Justice. Si tous les Pères sont unanimes dans la condamnation de l'usure [4], les Cappadociens du IVe siècle la formulent avec plus d'énergie qu'aucun de leurs prédécesseurs.

L'intérêt en argent n'est pas seul condamné. Jérôme s'insurge également contre ceux qui pour un prêt de denrée exigent un remboursement excessif. On prête en hiver 10 *modii* de blé et on en exige 15 à l'été [5]. On se croit très juste en n'exigeant qu'un quart en plus, alors que la terre rend au décuple le grain prêté. De même sont condamnables les petits présents exigés de l'emprunteur qui ne sont que des intérêts déguisés [6].

Arguant du texte du Deutéronome, Ambroise fait exception à l'interdiction à l'égard de « celui à qui on désire nuire avec raison, contre qui on porte les armes à bon droit, c'est-à-dire l'étranger. L'usure est une sorte de guerre où l'on frappe l'ennemi sans employer le glaive » [7].

Législation et résultats pratiques. — Tout au long du IVe siècle et dans toutes les régions, les conciles rappellent l'interdiction du prêt à intérêt. En Espagne, le clerc usurier est dégradé, le laïc après invitation à cesser ce métier est exclu de l'Eglise [8].

1. Constantin (CTh. 2, 33, 1) renouvelle la vieille limitation des *centesimae* (= 12 1/2 % du capital) ; Théodose la rappelle à nouveau et menace les contrevenants (*h. t.* 2, 386).

2. SEIPEL, *Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter*, 162-182.

3. Ils ne négligent pas cependant les textes scripturaires qui condamnent l'intérêt, Lév. 25, 36 ; Psaume 15 (14), 5 ; Ezéchiel, 18, 8 ; Luc, 6, 34.

4. Lactance, *de Inst. Div.*, 6, 18 ; *Epit.* 64 (*PL.* 6, 698 et 1076) ; Hilaire de Poitiers, *Tract. in Ps.*, 14, 15 (*PL.* 9, 307) ; Ambroise, *De off.*, III, 6, 37 (*PL.* 16, 156) ; *De Tobia*, 3, 11 ; 6, 23-24 ; 14, 50 (*CSEL.* 32, 2, 523 ; 546) ; Augustin, *Enarr. in Ps.*, 128, 6 (*Corpus Christ.*, 40, 1884) ; *De bapt.*, 4, 9 (*CSEL.* 51, 236) ; *Ep.* 153, 6, 25 (*CSEL.* 44, 425 = C. 14, qu. 4, c. 11) ; cf. SEIPEL, *op. cit.* ; St GIET, *De saint Basile à saint Ambroise, La condamnation du prêt à intérêt au IVe siècle, Sc. relig.* 1944, 95-128 ; IDEM, *Les idées et l'action sociale de saint Basile*, 117-119 ; JONKERS, dans *Mél. de Visscher*, 1, 500-501.

5. Constantin autorisait pour les prêts de denrées le remboursement de trois *modii* pour deux.

6. *Comm. in Ezechielem*, 6, 18 (*PL.* 25, 176 = C. 14, qu. 3, c. 2) : cf. Ambroise, *De Tobia*, 14, 49 (*CSEL.* 32, 2, 546 = C. 14, qu. 3, c. 3) ; Augustin, *Enn. in Ps.*, 36 ; *Sermo* III, n. 6 (*Corpus Christ.*, 38, 371-372 ; cf. C. 14, qu. 3, c. 1).

7. *De Tobia*, 14, 51 (*CSEL.* 32, 2 ; 517 ; cf. C. 14, qu. 4, c. 12).

8. Concile d'Elvire, c. 20 (BRUNS, II, 5).

En Gaule, le concile d'Arles ne frappe que les clercs[1]. En Orient, celui de Nicée fait de même[2]. En Afrique, le Bréviaire d'Hippone (c. 22) et le concile de Carthage de 397 (c. 16) interdisent au clerc de recevoir plus qu'il n'a prêté[3]. Plus tard les *Statuta ecclesiae antiqua* interdiront d'ordonner l'usurier[4].

Au ve siècle la papauté professe la même doctrine. Dans sa grande décrétale sur l'état clérical, Léon interdit le prêt à intérêt aux laïcs comme aux clercs[5].

A l'unanimité des condamnations doctrinales répond celle des prohibitions législatives. Les unes comme les autres prouvent la fréquence des manquements, la difficulté de faire adopter le point de vue de l'Eglise. Les Pères ne formulaient que des conseils, qui juridiquement n'obligeaient pas[6], mais qui moralement s'imposaient en conscience. Les canons conciliaires et les décrétales transforment ces conseils en lois. Celles-ci furent-elles mieux suivies que ceux-là ?

Les prescriptions, qui s'échelonnent au cours des IVe et Ve siècles, sont la constatation de manquements. Leur répétition prouve leur peu d'effet. La législation séculière n'est pas venue ici fortifier les mesures ecclésiastiques. Si la vie commerçante s'amenuise, la crise accroît le nombre des emprunteurs et les *potentes* profitent de la situation. Les laïcs n'ont pas renoncé au prêt à intérêt que tous les conciles ne leur interdisent d'ailleurs pas. Les clercs, plus visés, ont peut-être été plus réservés. On n'oserait certifier que tous aient totalement renoncé à ce gain[7].

1. C. 12, cf. concile de Tours, de 460, c. 13 et Coll. dite second concile d'Arles, c. 14 (BRUNS, II, 108 ; 142 ; 132).
2. C. 17, cf. Canons des Apôtres, c. 44 (45) (BRUNS, I, 19 et 7 = D. 47, c. 1 et 2), « concile de Laodicée », c. 4 (BRUNS, I, 73).
3. BRUNS, I, 137 et 125.
4. BRUNS, I, 147.
5. *Ep.* 4, 3 et 4 (*PL.* 54, 613 = C. 14, qu. 4, c. 8) cf. *Sermo* 17, 2 (*PL.* 54, 181).
6. BECK, *Christentum u. nachklassiche Rechtsentwicklung, Atti* II, 101 ; E. GRUPE, *Jurist. Analekten aus den Briefen des G. Sollius Apollinaris Sidonius, ZSSt.* 1926, *rom. Abt.*, 26, 28.
7. JONKERS, *Mél. de Visscher*, I, 503-504.

CHAPITRE IV

L'ÉGLISE ET LA CULTURE PAIENNE[1]

Si l'Eglise ne pouvait rester indifférente aux cadres sociaux et à la vie des affaires, elle pouvait encore moins se désintéresser de la pensée. La religion chrétienne est une doctrine. Toute forme de pensée qui la contrarie constitue pour elle un danger. L'Antiquité lui livrait une culture fondée sur des religions et des morales qu'elle condamnait. Que pouvait-on garder de cette culture antique, viciée à sa base par le polythéisme, mais précieuse sur bien d'autres points ? Quelle place l'Eglise devait-elle prendre dans la formation des esprits, soit pour la préparation intellectuelle de ses clercs, soit plus largement pour celle de tout laïc ? Problèmes de discrimination et d'adaptation d'une part ; d'enseignement de l'autre.

1. Ch. CORBIÈRE, *Le christianisme et la fin de la philosophie antique* (Paris, 1921) ; E. FLEURY, *Hellénisme et Christianisme* ; *Saint Grégoire de Naziance et son temps*, (Paris, 1930) ; Th. GEROLD, *Les Pères de l'Eglise et la musique* (Pub. fac. Théol. protest. de Strasbourg, 1931) ; J. COURRONNE, *Saint Basile et l'Héllénisme ; étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Examéron de saint Basile le Grand* (Paris, 1934) ; Ch. FAVEZ, *La consolation latine chrétienne* (Paris, 1937) ; H. J. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (*Bibl. éc. franç. Athènes et Rome*, fasc. 145 et 145 *bis*, 1937 et 1949) ; P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore* (th. Lettres, Paris, 1943) ; G. BARDY, *Un humaniste chrétien, saint Hilaire et Poitiers*, *REHF*. 1941, 5-25 ; Ch. COCHRANE, *Christianity and classical culture* (2e éd. London, 1945) ; C. TIBILETTI, *Cultura classica e cristiana in san Girolamo* (*Salesianum*, XI, 1949, 97-117) ; Ch. LACOMBRADE, *Synésios de Cyrène hellène et chrétien* (th. Lettres, Paris, 1951) ; G. BARDY, *L'Eglise et l'enseignement au IVe siècle* (*Rev. sc. rel.*, 1934, 525-549 ; 1935, 1-27) ; IDEM, *L'Eglise et l'enseignement en Occident au Ve s.* (*Mél. offerts au R.P. Cavallera*, Toulouse, 1948, 191-214) ; IDEM, *L'Eglise et les derniers romains* (Paris, 1948) ch. I « l'humanisme chrétien » ; IDEM, *Les origines des écoles monastiques en Occident* (*Sacris Erudiri* V, 1953, 86-104) ; G. de LABRIOLLE, *Hist. de la litt. latine chrétienne* (I, 2e éd. 1947) 744 ; *Idem*, *H.E.* III, 405-429 et V 558-572.

§ 1. — Refus et adaptations

Dangers de la culture païenne. — La mythologie heurte les Pères par ses récits puérils ou immoraux. C'est le grief majeur, que renforce parfois celui de la vanité de la culture profane. Mais les Pères ont eux-mêmes été formés par les lettres antiques. Les plus sévères d'entre eux, Jérôme par exemple, sont de fins lettrés. Leurs condamnations seront nuancées. La Bible sans doute doit être préférée, Mais, si elle est le livre par excellence, elle n'est pas le seul livre.

Ce sont surtout les conseils patristiques qui mettent les clercs en garde contre la culture profane. Les prohibitions législatives sont plus rares et en général assorties de réserves.

Basile, dans un discours aux jeunes gens sur la bonne utilisation des lettres grecques, ne condamne pas cette littérature. Il en marque le danger moral, sans tenir une mythologie décriée pour un bien redoutable adversaire de la foi. Sans exagérer le risque moral, il marque fermement la supériorité des Ecritures. Saint Jean Chrysostome inaugure les traités de pédagogie chrétienne avec son opuscule « de la vaine gloire et de l'éducation des enfants ». Sans fixer un programme, il insite sur la primauté de la formation morale et ne donne à la culture que le second rang.

Ambroise admet l'utilisation des poètes et des philosophes. Il ne faut pas négliger leurs œuvres, quand ce ne serait que pour en condamner les erreurs [1]. Car le paganisme qui ignore le vrai Dieu, est sans valeur morale. Jérôme fait des Livres Saints la base de la culture, mais il a reçu l'éducation classique de son temps. Les lettres profanes sont surtout déconseillées lorsqu'il s'adresse à de futures moniales [2]. Il ne renonce pas à initier les garçons à Virgile ou aux historiens païens [3].

Invoquant son propre exemple, Augustin dénonce les dangers moraux des lettres païennes [4]. Son attitude à l'égard de la culture

1. *Expos. Evang. sec. Luc.*, I, 2 (*CSEL.* 32, 4, 11 = D. 37, c. 9) ; cf. Jérôme, *Comm. in Danielem* I, v. 8 (*PL.* 25, 487 = D. 37, c. 11).

2. *Ep.* 17, 4 et 12 ; 30, 1 ; 138, 4 ; cf. *Ep.* 146 à Damase à propos de clercs ; *Comm. in Ep. ad Ephes.* II, 4 (ces derniers textes sont reproduits D. 37, c. 2 et 3).

3. Rufin, *Apol. in sanct. Hieron.*, II, 8 (*PL.* 21, 592) ; cf. la lettre de Jérôme à Magnus, sur l'usage des écrivains profanes par les chrétiens (*Ep.* 70, *CSEL.* 54, 700 et s.) ; Le « songe », rappelé dans la lettre 22, 30 à Eustochium, même s'il contient une part de fable, indique une tendance. P. Courcelle conclut son étude minutieuse de la formation intellectuelle de Jérôme par un jugement sévère sur « sa culture étriquée », plus romaine que grecque et qui ne veut pas faire profiter le christianisme de la philosophie païenne (*Les lettres grecques...*, 36-115).

4. *Conf.*, I, 13, 21 ; 16, 21 et 26.

antique est plus réticente que celle de ses prédécesseurs d'Orient ou d'Occident. Sans doute, il ne conteste pas les mérites d'un Virgile « le plus grand de tous les poètes »[1]. Mais il reproche aux lettres antiques non seulement leur paganisme, leur immoralité ou les erreurs des philosophes, mais leur vanité. Divertissement esthétique, elles détournent de Dieu, l'unique nécessaire. A la différence d'Ambroise ou de Jérôme, Augustin ne se sent plus solidaire d'une culture dont la décadence se précipite en Occident[2]. Cependant, même chez lui, la condamnation est nuancée. Dans le *De doctrina christiana*, il admet la rhétorique et en conseille l'emploi pour la formation du clergé[3]. Que l'on utilise les méthodes intellectuelles ou même certains principes moraux des païens. Mais que l'on rejette leurs « fictions » superstitieuses et leurs fables »[4].

En face de ces prises de positions doctrinales, on est frappé du silence presque total de la législation[5]. Il s'agit de conseils de prudence, non de condamnations légales.

L'autorité séculière était encore moins bien placée pour formuler semblables condamnations. Socrate rapporte cependant que Constantin prescrivit la destruction des œuvres du néoplatonicien Porphyre[6]. C'est le premier exemple d'intervention séculière contre l'hétérodoxie.

Cette réserve des lois s'explique par l'état social. Les mises en garde que l'épiscopat multiplie ne sont pas toujours entendues. La tradition culturelle de l'Antiquité est trop vivante et trop riche pour que l'on y renonce aisément. En face d'elle la littérature chrétienne apparaît encore trop pauvre. L'aventure, racontée par Socrate et Sozomène, de ce prêtre, ancien grammairien, qui, avec son fils, lui-même lecteur, étaient auditeurs fidèles d'un sophiste païen et n'y voyaient pas de mal, ne dut pas être exceptionnelle[7]. Elle témoigne dans le domaine de l'esprit l'interpénétration des deux sociétés dont on a dans d'autres secteurs relevé déjà bien des exemples.

1. *Civ. Dei*, I, 3.
2. H. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (*Biblioth. éc. fr. d'Athènes et de Rome*, fasc. 145, 1937) 348-407. Même attitude chez Paulin de Nole, formé cependant aux lettre païennes.
3. Sur tous ces points, cf. G. Bardy, *op. cit.*, *Rev. sc. rel.*, 1935, 13 et s.
4. *De doctr. Christ.*, II, XL, 60 (*PL.* 34, 63) ; cf. *Ep.* 118, 11 (*CSEL.* 34, 675).
5. On ne peut guère citer que le c. 16 des *Statuta eccl. ant.* (Bruns, I, 143) interdisant à l'évêque la lecture des livres païens. Mais il ne s'agit que de l'évêque.
6. *H.E.* I, 9 (*PG.* ,67 88) ; allusion à cette mesure dans la const. de Théodose II du 3 août 435 (Th. 16, 5, 66).
7. Cité par G. Bardy, *Rev. sc. rel.*, 1934, 527.

Utilisation. — La défiance et parfois l'opposition à la culture antique étaient conformes à la tradition chrétienne des premiers siècles. Souvent de fort modeste origine, traqués et prêts au sacrifice, ces premiers chrétiens étaient peu enclins au compromis avec une culture contraire à leur dogme et à leur morale. Ici encore la paix de l'Eglise modifie les perspectives [1]. Les erreurs ou les confusions avec un paganisme à son déclin sont moins dangereuses. Des objections subsistent, mais des adaptations deviennent possibles.

Les Pères introduisent une distinction fondamentale entre les thèmes littéraires ou philosophiques antiques, dont certains ne peuvent être admis par des chrétiens, et les disciplines intellectuelles, où la pensée chrétienne trouve son profit. Sans parler de la géométrie, de l'arithmétique ou de la musique, la grammaire, la rhétorique, la dialectique serviront à l'affinement de la doctrine chrétienne et à sa diffusion [2]. La formation du grammairien et du rhéteur aide à l'étude des Ecritures. Elle permet de comprendre, d'exposer, de convaincre.

On a pu constater une « sécularisation » de la langue liturgique et parfois même des emprunts à une terminologie hellénique des religions à mystère [3].

Mais au delà du vocabulaire [4] et de la grammaire [5], ce sont les genres littéraires et la pensée qui reprennent aux traditions classiques. Le type littéraire des *consolationes* inspire à Ambroise son discours funèbre sur la mort de son frère [6]. Rhéteurs, poètes, philosophes chrétiens n'auraient pas été ce qu'ils furent sans ces emprunts. Le christianisme ranime une pensée qui se sclérosait dans la répétition de thèmes usés. C'est à cet apport neuf qu'il faut attribuer l'indéniable supériorité des lettres chrétiennes des IVe et Ve siècles sur le lettres païennes. Mais sans la tradition classique, cette littérature n'aurait pu exister.

1. Le mouvement avait été préparé dès le IIIe siècle par l'école d'Alexandrie et Origène.

2. Jérôme, *Comm. sup. Ep. ad Tit.*, 1, v. 2 (*PL.* 26, 558 = D. 37, c. 10).

3. L. Batiffol, *La discipline de l'arcane, Et. d'hist. et de théol. positives*, 1920, 37-38.

4. La langue ou plutôt le « langage » (Marouzeau, *REL.* 34, 1956, 330-332) des chrétiens a été étudiée surtout par Melle Ch. Mohrmann dans une série d'articles (cf. *Miscellanea Mercati*, I, 1946, 457-466 ; *Vigiliae Christianae*, I, 1947, 1-12 ; III, 1949, 67 et s.) et dans *Latin vulgaire, latin des Chrétiens et latin médiéval* (Paris, 1955, 54 p.).

5. Jusqu'à Augustin le style chrétien est une imitation des modèles antiques (Chr. Mohrmann, *Qqs. observations sur l'originalité de la littérature chrétienne, Riv. di St. della Chiesa in Italia*, IV, 1950, 153-163).

6. P. G. Albers. *Ueber die erste Trauerrede deshl. Ambrosius zum Tode seines Bruders Satyrus* (Festgabe Ehrhard, 1922, 24-52).

Les caractères de la littérature chrétienne restent ceux qui traditionnellement avaient distingué l'Orient de l'Occident. Prédominance des soucis littéraires ou philosophiques, esprit spéculatif se complaisant aux discussions dogmatiques en Orient ; goût de la logique, d'un certain formalisme, de l'autorité, préoccupation de moralistes, esprit plus positif, pratique et juridique en Occident.

Sans rappeler ici les poètes chrétiens qui comptent parmi les derniers représentants de l'humanisme antique[1], aucun des apologistes n'a renoncé aux armes de la rhétorique. Lactance associe la sagesse païenne à la religion chrétienne. On a pu dire à propos de ses *Institutiones divinae*, qu'elles étaient d'un « Cicéron, recouvert d'un vernis chrétien »[2]. Saint Hilaire vient à la foi par la philosophie et reste reconnaissant envers la culture qui l'a formé. Il utilise la rhétorique pour défendre la religion. Imitateur de Quintilien, il a le culte de l'éloquence et prétend à l'élégance. Rien en lui d'un « classique honteux ». Grégoire de Naziance, qui est en relation avec de nombreux rhéteurs, fait l'éloge de l'éloquence et de la culture païenne, montrant ce que les chrétiens peuvent en conserver[3]. Si l'influence cicéronienne est particulièrement sensible dans le *De officiis* de saint Ambroise[4] les autres œuvres de l'évêque de Milan témoignent également d'une profonde inspiration antique. Philon, les poètes, Virgile, lui sont familiers[5]. Il utilise à plusieurs reprises Platon, Plotin, Porphyre[6]. Pour lui, les païens n'ont pas ignoré totalement la vérité. Jérôme, élève de l'illustre grammairien Donat, use lui aussi des procédés des rhéteurs[7].

L'emprunt n'est pas que formel. Augustin, dont la culture

1. G. Bardy, *Un humaniste chrétien, saint Hilaire de Poitiers*, *RHEF*. 1941, 5-25 ; P. Fabre, *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne* (th. Lettres, Paris, 1946) ; P. Courcelle, *Paulin de Nole et saint Jérôme* (*REL*. 25, 1947, 250-280). Et l'on ne saurait oublier Prudence.

2. Dufourcq, *Hist. de l'Eglise*, IV (6e éd.), 217.

3. G. Bardy, *Rev. sc. rel.* 1935, 6-7.

4. R. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe s. Etude comparée des Traités des Devoirs de Cicéron et de saint Ambroise* (th. Lettres, Paris, 1895, 492 p.).

5. Thamin, *op. cit.*, 201-315.

6. P. Hadot, *Platon et Plotin dans trois sermons de saint Ambroise*, *REL* 34 (1956) 202-220 où l'on trouvera les références aux travaux de P. Courcelle, L. Taormina, A. Solignac ; P. Courcelle, *Nouveaux aspects du Platonisme chez saint Ambroise*, *REL*. 34 (1956), 220-239 ; M. F. Sciacca, *Saint Augustin et le néoplatonisme* (Paris, 1956) ; J. J. O'Merea, *Augustin and neo-platonism*, *Rech. Augustiniennes*, I (1958), 91-11. Sur l'influence du stoïcisme sur Augustin, cf. l'article de G. Verbeke, *ibid.*, 67-89.

7. C. Tibiletti, *Cultura classica e cristiana in S. Girolamo*, *Salessianum* XI (1949), 97-117.

grecque fut limitée et tardive, a cependant subi l'influence de Plotin et de Porphyre plus tôt et plus profondément que celle des auteurs ecclésiastiques grecs[1]. Il y eut, en face du néo-platonisme païen d'un Macrobe, un néo-platonisme chrétien[2], que l'on rencontre en Gaule à la fin du dernier tiers du v[e] siècle[3].

Originalité de la culture chrétienne. — En Orient comme en Occident la littérature et la pensée chrétienne l'emportent sur leurs rivales païennes. Non que celles-ci aient perdu toute valeur. Les joutes de Symmaque et d'Ambroise autour de l'autel de la Victoire montrent qu'on lutte à armes égales. Le goût du brillant, de la recherche avec tout ce qu'elle comporte de séduisant, mais aussi parfois d'agaçant, n'est pas moindre chez les écrivains chrétiens que chez les païens. Formés aux écoles rhétoriques, écrivant pour un groupe limité d'« amateurs » sensibles aux formules rares et bien frappées, les uns comme les autres usent du même outil.

C'est en cela que les lettres chrétiennes s'insèrent dans la culture de leur temps, qu'elles ont leur place dans l'histoire de la culture antique et qu'elles font la transition entre le monde païen et la chrétienté qui s'ébauche. Mais ce qui fait leur valeur, leur originalité c'est que leurs formules ne sont pas que brillantes. Elles portent une pensée conquérante. Alors que les lettres païennes défendent une civilisation révolue, poètes, penseurs, orateurs chrétiens annoncent un monde nouveau. Confiants dans la vérité de leur foi, ils mettent leur art au service d'une cause. Au delà d'autres différences, qui n'ont pas à être rappelées[4], c'est l'une des raisons profondes de leur supériorité.

1. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, 137-194 ; ALTANER, *Augustinus u. die grieschiche Patristik* (*Rev. Bénédictine*, 1952).
2. *Ibid.*, 119-129.
3. *Ibid.*, 210-246.
4. On consultera sur ce point les histoires de la pensée et de la littérature au Bas Empire. Si Ambroise utilise Cicéron (*supra*, 586), l'originalité du *de officiis* ambrosien est soulignée par le P. Th. DEMAN, *Le de officiis de saint Ambroise dans l'histoire de la théologie morale* (*Rev. des sc. philos. et théol.* 37, 1953, 409-424). Le renouveau littéraire apporté par la littérature latine chrétienne est analysé par Ch. MOHRMANN (*op. cit.*, *Riv. di Storia della Chiesa in Italia*, IV, 1950, 153-163). L'alliance de la foi et de la raison, qui préoccupera la pensée médiévale, apparaît déjà chez Augustin (*De vera religione*, 24, 45 ; *PL.* 34, 141) et chez des épigones (cf. le sermon attribué à Augustin, 118, 1 (*PL.* 39, 1981) : *crede ut intelligas : praecedit fides, sequitur intellectus* (cf. *Clavis Patrum* 368 et 809) ; M. GRABMANN, *Augustins Lehre von Glauben u. Wissenschaft u. ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken*, in *Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft* (Köln, 1930, 87-110).

§ 2. — *L'enseignement chrétien*

Ses insuffisances. — Si les chrétiens restent si pénétrés de culture antique, c'est qu'il n'existe pas encore de véritables écoles chrétiennes.

On peut faire état d'un enseignement religieux, qui compte quelques foyers de culture. Mais ils sont en Orient, à Alexandrie, la métropole de la pensée, où se poursuit la tradition de saint Clément et d'Origène, à Antioche, à Edesse. Encore ne s'agit-il pas d'écoles ou de facultés au sens moderne. On rencontre dans ces villes des esprits éminents, des occasions de contacts intellectuels fructueux ; mais aucune organisation stable [1]. Et l'Occident n'a rien de comparable. La formation intellectuelle chrétienne reste essentiellement une affaire privée.

Quant à un enseignement plus sommaire, à la préparation des futurs clercs, il n'en est guère question. L'Eglise accepte un régime scolaire qu'elle ne songe même pas à détruire [3]. Il faudra attendre son effondrement au VI[e] siècle pour trouver en Occident des tentatives, parfois éphémères de centres intellectuels (Vivarium avec Cassiodore) ou de petites écoles (pour les *pueri* bénédictins) d'inspiration chrétienne.

L'Eglise ne réprouve pas le métier d'enseignant. Au IV[e] siècle, des professeurs chrétiens existent dans tous les ordres d'enseignement [4]. Mais rhéteurs et grammairiens chrétiens sont en minorité. C'est auprès des maîtres païens que se sont formés les grands penseurs chrétiens du IV[e] siècle, Basile, Hilaire, Jérôme, Ambroise, etc.

L'édit du 17 *juin* 362. — La présence de maîtres chrétiens dans l'enseignement heurtera Julien. Son édit de 362 [5] est l'une des mesures les plus célèbres de la réaction païenne qui marque son règne. Il n'exclut pas formellement les maîtres chrétiens de l'enseignement. Julien, tout en proclamant son hostilité à l'égard des chrétiens, s'est toujours refusé aux mesures de violence. L'édit organise le contrôle de la compétence et de la moralité des professeurs, exige une autorisation préalable donnée par les

1. BARDY, *L'Eglise et l'enseignement au IV[e] siècle*, *Rev. sc. rel.*, 1934, 530-531.
2. *Supra*, 135.
3. P. WOLF, *Vom Schulwesen der Spätantike*, *Studien zu Libanios* (1952).
4. MARROU, *Hist de l'éducation dans l'Antiquité*, 427 et s. ; G. BARDY, *op. cit.*, 533.
5. CTh. 13, 3, 5.

municipalités et approuvée par le prince. Rien dans ce texte (du moins dans ce que nous en a conservé le CTh.), qui exclue les chrétiens. Mais la circulaire d'application précise la pensée impériale[1]. Julien ne veut pas que l'on « enseigne ce que l'on ne prend pas au sérieux », donc les lettres païennes si l'on ne croit pas aux dieux. Une option était ainsi ouverte aux maîtres chrétiens : rallier la religion traditionnelle ou ne pas enseigner les lettres classiques. Par contre la circulaire n'écartait pas les élèves chrétiens des écoles païennes[2].

Pour rester professeur sans encourir le reproche d'hypocrisie, certains maîtres chrétiens tentèrent de composer des œuvres d'inspiration chrétienne dans les formes classiques, de refaire l'Enéide en puisant dans la Bible. Ce fut un échec[3]. D'autres, plus nombreux renoncèrent à l'enseignement public.

Cette première intervention de l'Etat contre la liberté de l'enseignement choqua profondément. Non seulement ses victimes. Les invectives d'un Grégoire de Naziance étaient dans l'ordre des choses. Mais également des païens aussi peu suspects qu'un Ammien Marcellin s'indignèrent de cette mesure « sans clémence »[4].

Que par cet édit Julien ait voulu atteindre les chrétiens, réduire leurs moyens d'action, l'ensemble de son attitude permet de le supposer. Mais fidèle admirateur de la culture antique, n'a-t-il pas voulu également la soustraire à ceux qu'il tenait pour des sots ou des fous ?

Retour à la liberté. — La mesure de Julien fut rapportée quelques mois après sa mort par son successeur Jovien[5]. A nouveau des chrétiens figurent parmi les maîtres de grammaire, de rhétorique, de philosophie.

L'alerte n'avait pas été inutile. Au dernier quart du IVe siècle apparaît l'idée d'un enseignement chrétien. L'affermissement de l'Eglise dans la société romaine, la multiplication de ses fidèles, les besoins d'une formation intellectuelle de son clergé, bientôt les débuts de l'organisation monastique rendent sa création plus urgente.

1. Julien, *Ep.* 61 (éd. Bidez, p. 73) ; cf. GEFFCKEN, *Ausgang des... Heidentums*, 126-128.
2. Les historiens ecclésiastiques anciens font état d'une mesure en ce sens. Mais rien ne confirme leurs dires (BARDY, *Rev. sc. rel.*, 1934, 547).
3. Socrate, *H.E.* III, 16 ; Sozomène, *H. E.* V, 18 (*PG.* 67, 417 et s. et 1269 et s.).
4. XII, 10, 7 ; XXV, 4, 20.
5. CTh. 13, 3, 6 (11 janv. 364).

L'Eglise s'occupa d'abord de la formation du clergé. Le recrutement sacerdotal se faisait normalement par l'incorporation de jeunes enfants dans les ordres mineurs. C'est dans ce cadre qu'un enseignement approprié à leurs fonctions leur était dispensé. L'organisation de cet enseignement reste très incertaine pour les historiens modernes [1] et sans doute était-elle rudimentaire. Si le souci de culture se fait jour dans les textes patristiques ou législatifs, les modalités de l'enseignement ne sont même pas évoquées [2]. Il n'est pas question d'école. Il faudra pour cela attendre les conciles du VIe siècle.

Les premières communautés monastiques eurent également le souci de l'enseignement. Basile, Jérôme, saint Martin, Augustin, Patrick demandent pour leurs moines une culture intellectuelle. Mais les écoles monastiques qui commencent à se créer n'atteignent guère que les moines ou les futurs moines. Malgré les efforts d'un saint Jean Chrysostome, elles attirent peu d'élèves de l'extérieur. Ce ne sera qu'avec la règle bénédictine que l'école monastique prendra une place importante. Il ne faut cependant pas sous estimer le rôle de foyers intellectuels comme Noirmoutier ou Lérins en Gaule, qui formèrent une partie de l'épiscopat gaulois des Ve et VIe siècles [3].

Nature et valeur de l'enseignement chrétien. — Dans la mesure où des chrétiens dispensent l'enseignement classique, ils suivent l'exemple de leurs devanciers païens. Jamais ne fut réalisé le projet augustinien de remplacer l'étude des grandes œuvres classiques par celle des Ecritures et des auteurs ecclésiastiques.

Quant aux exigences de l'enseignement proprement religieux fait pour de futurs clercs, elles sont déjà ce qu'elles resteront au Moyen âge pour la masse du clergé, fort modestes. L'Afrique veut que clercs et évêques ne soient ordonnés qu'après avoir appris les textes conciliaires qu'ils auront à observer [4]. Le pape Célestin formule la même exigence dans une décrétale aux évêques d'Italie du Sud [5]. Mais si l'on exige la connaissance du droit, on est beaucoup plus tolérant pour la culture littéraire. En 401, l'évêque

1. L'existence d'une école pour la formation du clergé à Alexandrie est niée par Marrou (*op. cit.*, 430), qui invoque le récit de Rufin à propos d'Athanase (*H.E.*, I, 14 ; *PL.* 21, 487). Elle est au contraire affirmée par Thomassin qui utilise le même récit mais dans la version de Socrate (*H.E.*, I, 15, *PG.* 67, 114).

2. Par exemple Jérôme, *Ep.* 125, n° 8-9 (*CSEL.* 54, 3, p. 127 = C. 16, qu. 1, c. 27).

3. MARROU, *Hist. de l'éduc. dans l'Antiquité*, 435 et s.

4. *Supra*, 135.

5. *Ep.* 5, 1 aux évêques d'Apulie et de Calabre (*PL.* 50, 436 = D. 38, c. 4).

de Carthage se plaint de la pénurie de clergé dans certaines églises où l'on ne trouve pas « un seul diacre, même illettré »[1]. C'est Augustin qui dans son *De catechizandis rudibus*[2], déclare que la forme compte moins que la vérité de la pensée et la rectitude morale. Il évoque, sans les condamner, les évêques ou les prêtres qui dans leurs prières commettent des barbarismes ou des solécismes ou qui même ne comprennent pas les formules qu'ils prononcent. Combien de fois cette dernière remarque reviendra-t-elle chez tous ceux qui, au Moyen âge, se préoccuperont de l'insuffisante formation intellectuelle du commun des clercs ?

1. Discours au concile des 15 et 16 juin 401 dans le *Codex eccel. afr.* avant le c. 57 (BRUNS, I, 168).
2. C. 9 (*PL.* 40 ; cf. D. 38, c. 12).

LIVRE III

LA VIE RELIGIEUSE

CHAPITRE PREMIER

LE SOUCI DE L'UNITÉ

L'Eglise est une et elle se veut universelle. Au Bas-Empire en face d'un dogme encore mal défini, les hérésies se multiplient à l'intérieur de l'Eglise, tandis qu'à l'extérieur païens et juifs restent nombreux. Il faut répandre l'Evangile, préserver la foi, unifier la discipline[1]. Diffusion de la doctrine, défense de l'orthodoxie, précision des rapports avec les non chrétiens, tels sont les grands problèmes ou une fois encore l'Etat collabore aux tâches de l'Eglise.

SECTION I

DIFFUSION DE LA DOCTRINE

La prédication[2]. — C'est à l'évêque qu'incombe la diffusion de la foi. A lui d'appeller de nouveaux fidèles, de guider ceux qui sont déjà dans l'Eglise. Mais le développement des communautés ne

1. Innocent I, *Ep.* 3, 1 (*PL.* 20, 486) : *concordiam in qua fidei nostrae stabilitas tota consistit.* Pour la liturgie cf. *infra*, 654, n. 1. Célestin I, *Ep.* 18, 3 ; 25, 17 ; Sixte III, *Ep.* 1, 2 ; Léon, *Ep.* 33, 2 ; 35, 1 ; 161, 1 (*PL.* 50, 507, 556, 585, *PL.* 54, 799 ; 803 ; 1142) ; Même idée dans la lettre de Constantin aux églises après le concile de Nicée (Socrate, *H.E.* I, 9).

2. Probst, *Kathechese u. Predigt v. Anfang des V. bis Ende des VI. Jahrhunderts* (Breslau, 1884).

lui permet plus d'assumer seul cette tâche. C'est à notre époque que la prédication commence à être confiée à de simples prêtres. L'usage n'est pas général. A Rome, les prêtres prèchent dans les *tituli*[1]. En Afrique l'évêque d'Hippone Valerius, grec d'origine, et gêné pour prêcher en latin, confia cette tâche à Augustin. Devant le succès de l'expérience, elle se généralisa rapidement[2]. A Milan la prédication reste fonction épiscopale. Mais un prêtre peut suppléer l'évêque empêché[3].

Principes et réalités. — La prédication doit se faire chaque dimanche, à la messe, après l'évangile, lorsque s'achève la liturgie ouverte aux catéchumènes. Elle doit avoir lieu également les jours de fête, deux ou trois jours pendant la semaine sainte et pendant toute la semaine pascale, parfois pendant les semaines ordinaires. On connaît un certain nombre de ces sermons, ceux de Léon[4], d'Augustin[5], de Quodvultdeus[6], de Pierre Chrysologue, de Maxime de Turin et de quelques autres[7].

Saint Léon tient la prédication pour un devoir de sa charge. Mais la pratique semble moins ferme. Sozomène rapporte qu'à son époque (au milieu du v[e] siècle) à Rome, personne ne prêchait. Si nous avons conservé des sermons de saint Léon, on n'en a pas d'autres papes de ce temps[8]. Les homélies léoniennes sont d'ailleurs brèves. Elles ne se rapportent qu'à quelques jours de

1. Allusions de Sirice, *Ep.* 10, 5 (*PL.* 13, 1184); Célestin, dans une lettre aux évêques gaulois, laisse apparaître ses craintes de voir des prêtres prêcher des erreurs (*Ep.* 21, 2; *PL.* 50, 528), cf. MONACHINO, *Cura pastorale*, 373 et *supra*, 101, n. 7.

2. POSSIDIUS, *Vita Aug.*, 5 (*PL.* 32, 27); Augustin, *Ep.* 41, 1 (*CSEL.* 34, 81); cf. également l'*Ep. ad Gallos episcopos*, c. 3 (BRUNS, II, 276); Célestin I, *Ep.* 21, 2; Innocent I, *Ep.* 25, 8 (*PL.* 50, 528 et 20, 556).

3. MONACHINO, *op. cit.* 75.

4. Edition en cours de publication par DOM DOLLE, dans la Collect. « Sources chrétiennes », Paris, 1949-1957.

5. Les sermons de saint Augustin soulèvent des questions d'authenticité et de date que l'on ne peut envisager ici, cf. *Clavis Patrum*, n° 284 à 288 et 368-372. Voir les travaux de Dom Lambot, Dom de Bruyne, Cavallera, Kunzelmann, H. Lelandais. Sur le sermonaire, Q. PÉREZ, *Les sermons de saint Augustin*, *R. E. T.* IV (1944), 497-544; M. PONTET, *L'exégèse de saint Augustin, prédicateur* (th. Lettres, Paris, 1944).

6. FRANSES, *Die Werke des hl. Quodvultdeus, Bischofs von Karthago* (München, 1920).

7. LECLERCQ, *Prédication et rhétorique au temps de saint Augustin* (*Rev. bénéd.* 1947). Hilaire d'Arles eut une réputation de prédicateur qui l'égalait à Augustin (*Vita Hilarii*, 14; *PL.* 50); de même Faustus de Riez, dont les sermons nous sont en partie parvenus (E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne*, II, 211).

8. Sauf un sermon de Libère pour la *velatio* de Marcellina, sœur de saint Ambroise, mais qui n'est connu que par Ambroise *de Virg.* 3, 1-3 (*PL.* 16, 231) et dont l'attribution à Libère, à Ambroise ou aux deux reste contestée (MONACHINO, *op. cit.*, 370, n. 77).

fêtes. Si telle était la pratique romaine, la prédication était sans doute encore plus rare dans les églises de moindre importance[1].

Le problème linguistique. — La prédication soulevait parfois le difficile problème des langues. Dans les régions profondément romanisées, le latin était sans doute compris de chacun. Il n'en allait pas de même aux frontières de l'Empire. En Gaule, les invasions avaient introduit des populations qui ignoraient le latin. Sans doute une partie des conquérants l'apprirent-ils vite, mais mal. La rédaction des lois barbares au début du VIe siècle l'atteste. Sidoine Apollinaire écrivant au comte Arbogart signale que le latin est oublié en Belgique, mais qu'il survit à Trèves[2]. Il faut en effet distinguer, non seulement selon les régions, mais aussi entre ville et campagne, classes élevées et masses populaires. Or les chrétiens sont dans tous ces groupes et tous se réunissent en commun pour le culte. Comment être entendu de tous, s'adapter à chacun ? Problème constant pour tous les sermonaires, mais plus difficile, dans un temps où la préparation intellectuelle du clergé était souvent très déficiente.

En Afrique, avant même l'invasion, la question linguistique posait un problème au clergé. Si le latin y était langue dominante, celle de l'administration, des colons, de l'armée, des marchands, si jusqu'au Ve siècle, le grec fut connu de l'élite et employé par les commerçants, le punique reste encore au Ve siècle langue populaire, celle des paysans, et les indigènes des confins parlent le berbère[3]. Augustin signale le besoin de clercs qui soient compris du peuple. D'autres régions, l'Egypte surtout qui depuis des siècles était un carrefour de peuples, connurent des difficultés analogues.

L'appui impérial[4]. — Il appartenait au magistère de diffuser la foi et de fixer la doctrine, tandis que la juridiction ecclésiastique frappait ceux qui s'en écartaient. Dans cette défense de la foi, l'Eglise bénéficie de l'appui séculier. Une abondante législation se réfère à la foi définie par l'autorité ecclésiastique, en impose le respect, punit les défaillances. On en donnera des exemples à propos des hérétiques, des juifs, des païens. Il faut ici simplement en marquer l'esprit.

1. En ce sens L. Duchesne, *Origines du culte*, 181.
2. Cité par F. Lot, *Les Invasions*, 123.
3. G. Bardy, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, 53-62 ; Ch. Courtois, *Saint Augustin et le problème de la survivance du punique* (*Rev. Africaine*, 1950).
4. Biondo Biondi, *Il diritto romano cristiano*, I, 253-257 « La défense de la foi par la loi ».

Il est d'abord de respect pour le magistère doctrinal de l'Eglise. Les empereurs ne définissent pas la foi. Ils obligent a professer une doctrine qu'ils reconnaissent [1].

Mais, faisant de la foi une obligation légale [2], ils poursuivent les erreurs et répriment les abandons. La sanction n'est pas la peine capitale, malgré l'habituelle rigueur du droit pénal à cette époque. L'infidèle est frappé d'incapacités en général d'ordre successoral et il est exclu des fonctions publiques. Il devient un citoyen de seconde zone, parfois un étranger à l'empire chrétien. Ces sanctions restent conformes à la tradition romaine. Elles rappellent celles dont Auguste avait frappé les mauvais citoyens, qui refusaient de contribuer à la restauration de la famille. C'est ainsi une nouvelle classification des personnes qui se substitue aux classifications anciennes, citoyens, latins, pérégrins. Sans doute le droit romain, traditionnaliste, n'abandonne pas les vieux cadres. Mais ils perdent leur importance. Rares sont les textes qui s'y réfèrent. Les centaines de lois qui répriment l'hérésie, pénalisent les juifs, traquent les païens attestent au contraire l'importance d'une classification fondée sur la religion.

L'Eglise ne se borne pas à tolérer ces interventions. Souvent elle les provoque. Saint Léon lui-même félicite Théodose de sa « sollicitude » à l'égard de la foi [3]. Ce n'est pas un compliment de pure forme, car la même expression se retrouve dans la lettre du pape à Flavien [4]. Cet appui répond à la doctrine de collaboration dont Léon est partisan [5].

Effets de cette législation. — Quel fut l'effet pratique de ces interventions ? La loi put-elle faciliter l'évangélisation, garantir l'orthodoxie ? Il est difficile de le dire. Sans doute les facilités données au clergé simplifient sa tâche. Les faveurs accordées aux chrétiens, les incapacités ou les peines frappant leurs adver-

1. CTh. 16, 6, 2, pr. (377) ; 16, 1, 2 (380) ; 16, 11, 1 (399) ; CJ. 1, 5, 8 (455), etc. Mais il faut tenir compte de ce que les Codes de Théodose et de Justinien, œuvres d'empereurs catholiques, n'ont pas recueilli les lois religieuses des empereurs ariens. Si nous les connaissions, il faudrait sans doute nuancer ce jugement sur la docilité impériale.

2. Le relevé des références à l'Ecriture ou aux canons dans les constitutions impériales est donné par Biondo Biondi, *Il diritto romano cristiano*, I, 231 et s.

3. *Ep.* 24 (*PL.* 54, 735).

4. *Ep.* 23, c. 1 et 2 (*PL.* 54, 731).

5. *Ep.* 60 (*PL.* 54, 873 = C. 23, qu. 5, c. 21) : *res humanae aliter tutae esse non possunt, nisi quae ad divinam confessionem pertinent et regia et sacerdotalis defendat auctoritas.*

saires, évitent certains abandons ou facilitent des ralliements. Ambroise et Augustin affirment l'efficacité des interventions impériales dans la lutte contre les hérésies. Quelle est, dans ces déclarations, la part de l'habileté politique ? Et surtout, que vaut une foi acquise ou retrouvée en considération d'avantages temporels ?

On ne saurait méconnaître l'importance de ces lois ni leur refuser tout effet. Il ne faut cependant pas oublier qu'elles offriront pendant des siècles un arsenal d'*auctoritates* où les légistes iront chercher la justification des interventions du prince dans les affaires ecclésiastiques !

SECTION II
LA DÉFENSE DE L'ORTHODOXIE

§ 1. — « Laspi » et « traditores »

Le sort de ceux qui avaient failli dans la persécution avait préoccupé l'Eglise du IIIe siècle et suscité de vives oppositions doctrinales. Le problème perd son importance au IVe siècle, après l'arrêt des persécutions.

Cependant l'ampleur et la cruauté de la persécution de Dioclétien lui laissait quelque actualité au début du IVe siècle. A nouveau rigoristes et laxistes s'opposèrent, aussi bien à Rome qu'en Egypte ou en Afrique. Les controverses seront à Carthage l'occasion des premières attaques contre Mensurius et son successeur Cécilien et du début du terrible conflit donatiste. En Espagne, le concile d'Elvire ne fait pas formellement état des *lapsi*. Mais ses sanctions contre les fidèles qui sacrifient aux dieux [1] témoignent de convictions mal assurées, qui cédèrent facilement devant la menace. En Gaule, des clercs ont livré les Livres Saints, des vases sacrés, dénoncé leurs frères. Si leur crime est prouvé par les actes officiels, ils seront déposés [2].

Mais la question des *lapsi* appartenait au passé. D'autres crises internes aussi graves allaient diviser l'Eglise des IVe et Ve siècles.

1. Canons 1 et 59 (BRUNS, II, 2 et 9).
2. Concile d'Arles, c. 13 (BRUNS, II, 108), qui fait état de nombreuses dénonciations mensongères.

§ 2. — La lutte contre l'hérésie[1]

Discussions doctrinales et crises sociales. — Rarement le goût des discussions théologiques fut aussi répandu et aussi vif qu'en ces derniers siècles de l'Empire. Toujours enclin aux débats doctrinaux, l'Orient y tient la première place[2]. Mais si la lutte y fut souvent plus âpre, si elle dégénéra parfois en bataille de rues nourries par la ferveur ou la fureur des moines, elle ne resta pas monopole de l'Orient. L'universalité et l'unité de l'Eglise empêchaient qu'un grand débat restât localisé. L'arianisme, né en Orient, gagna tout l'Empire.

Les canons du concile de Gangres laissent apercevoir la variété des déviations doctrinales et disciplinaires, la gravité aussi de pratiques qui sembleraient indifférentes, mais qui provoquèrent les anathèmes des Pères (modes masculines adoptées par les femmes, cheveux coupés, vêtements, prohibition de l'usage de la viande, etc)[3].

L'hérésie ne se réduisait pas toujours à un débat intellectuel. Celui-ci peut conduire à des troubles graves qui mettent en péril la paix publique et exigent l'intervention de l'autorité séculière. Dans ses origines même, le conflit revêt parfois un aspect social. Si la crise donatiste troubla aussi profondément pendant un siècle la vie de l'Afrique romaine, c'est qu'au delà du débat doctrinal et des rivalités de personnes il y avait une crise sociale[4] et une manifestation exacerbée du particularisme africain, dont l'église orthodoxe d'Afrique donne également des signes[5].

1. A. MICHEL, *Vis. Hérésie, Hérétique, DTC..*, VI, 2208-2257.

2. Cf. la boutade de Grégoire de Nysse (*Oratio de deitate filii et spiritus sancti*, *PG*, 46, 557) : « si vous demandez à quelqu'un de changer une pièce d'argent, il vous répond en philosophant sur la nature de ce qui est engendré et de ce qui ne l'est pas.

3. BRUNS, I, 106 et s. La plupart de ces canons figurent au Décret, D. 30, c. 1-16.

4. MARTROYE, *Une tentative de révolution sociale en Afrique, Donatistes et circoncellions* (*Rev. quest. hist.* 1904-1905) ; SAUMAGNE, *Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers* (*Annales d'hist. écon. et sociale*, VI, 1934) ; W. H. FREND, *The Donatist Church, A movement of protest in roman North Africa* (Oxford, 1952) ; H. von SODEN, *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus* (2e éd. 1950) ; J. P. BRISSON, *Les origines du danger social dans l'Afrique chrétienne du IIIe siècle* (*Rech. sc. rel.*, 33, 1946, 280-316) ; IDEM, *Autonomie et christianisme de l'Afrique romaine* (th. Lettres, Paris, 1955) et, à son propos, M. MESLIN et P. HADOT, *A propos du donatisme, Arch. de sociol. des religions, IV* (1957) 143-148 ; W. HUGH CLIFFORD FREND, V° *Donatismus, Rallexikon f. Antike u. Christentum* (1957) 128-147.

5. En dehors d'une petite communauté donatiste parmi la colonie africaine de Rome, le donatisme resta une hérésie purement africaine. W. H. C. FREND (*The Donatist Crhuch*, Oxford, 1952) a souligné l'aspect rural du donatisme. Son foyer

La notion d'hérésie. — Les textes canoniques ne définissent pas l'hérésie qu'ils répriment. Les Pères en dégagent une notion, plus théologique d'ailleurs que juridique, mais qui figurera dans les collections canoniques. Saint Augustin, pasteur et docteur, engagé dans la lutte contre le donatisme, fournit une fois encore la contribution majeure.

L'hérétique est celui qui pour quelqu'avantage temporel et surtout par orgueil suscite ou adopte des doctrines nouvelles et erronées [1]. C'est aussi celui qui persiste dans son erreur, refusant de s'amender [2]. L'hérésie suppose la volonté mauvaise, le désir de rester attaché à l'erreur. Ne sont pas hérétiques ceux qui induits en erreur par d'autres, le plus souvent par leurs parents, cherchent la vérité et sont prêts à revenir à la vraie foi [3].

Schisme et hérésie. — A propos du donatisme, Augustin marque le passage du schisme à l'hérésie [4]. Jérôme définit le premier comme la séparation d'avec l'évêque, la seconde comme une erreur sur le dogme [5]. La distinction reparaît dans la loi séculière. Une constitution d'Honorius parle du donatisme, « secte qui, pour ne pas être qualifiée d'hérétique, préfère l'appellation de schismatique » [6]. Il s'agissait de la tentative de l'évêque donatiste Crispinus qui, pour se soustraire aux peines édictées par Théodose en 392 contre les hérétiques, voulait se faire passer pour simplement schismatique [7].

Situation des hérétiques. — Privés de l'Esprit Saint, ils ne peuvent connaître le sens de l'Evangile [8]. Ils sont réprouvés par Dieu [9], qui ne saurait agréer leur sacrifice [10]. A propos du donatisme, Augustin précise : « Ils sont encore avec les catholiques

principal est en Numidie. Dans les villes, parmi les classes aisées, dans les milieux plus profondément romanisés, le catholicisme l'emporte.

1. *De utilitate credendi*, c. 1 (*CSEL*. 25, 1, 3 = C. 24, qu. 3, c. 28).
2. *Civ. Dei*. 18, 51 (C. 24, qu. 3, c. 31).
3. *Ep*. 43, n. 1 (*CSEL*. 34, 85 = C. 24, qu. 3, c. 29).
4. *De haeresibus*, 69 (*PL*. 42, 43) : « *Post causam cum Caeciliano dictam atque finitam... in haeresim schisma verterunt* ».
5. *Comm. in Ep. ad Tit.* (*PL*. 26, 598 = C. 24, qu. 3, c. 26) ; *Comm. ad. c. 5 Galat*, n. 19-21 (*PL*. 26, 417)= C. 24, qu. 3, c. 27).
6. CTh. 16, 6, 4, pr.
7. Ferrère, *Situation relig. de l'Afrique romaine*, 203. Cette allégation fut repoussée (Augustin, *Contra Cresconium* III, 47, 51, *CSEL*. 52, 459 ; *Ep*. 185, 7, 25 ; *CSEL*. 57. 24).
8. Jérôme, *In Ep. ad Galat.* L. I, c. 1, v. 11 (*PL*. 26, 322 = C. 1, qu. 1, c. 64).
9. Jérôme, *Comm. in Amos* II, 5, v. 21-22 (*PL*. 25, 1053, cf. C. 1, qu. 1, c. 62).
10. Jérôme, *In Aggeum Propheta*, c. 2 *ad* v. 16, (*PL*. 25, 1409 = C. 1, qu. 1, c. 61) ; *in Osea*. c. 6, v. 6-7 (*PL*. 25, 870 = C. 1, qu. 1, C. 63).

dans le baptême, le symbole, les sacrements du Seigneur ». Mais ils ne sont plus unis à eux par « l'esprit d'unité et le lien de la paix ». Ils ne sont plus dans l'Eglise catholique [1].

Mais l'hérésie elle-même peut tourner au bien de l'Eglise, car elle est l'occasion pour le chrétien d'approfondir sa foi [2].

Pour les hérétiques comme pour les catholiques l'un des problèmes essentiels à la vie de leurs communautés était celui de la jouissance de biens, spécialement de lieux de réunions cultuelles. C'est aussi l'un des points, mis à part les débats doctrinaux, qui fit l'objet des plus vives contestations, les discussions pour la possession d'une église dégénérant parfois en émeute.

La propriété tolérée. — Pendant la plus grande partie du IVe siècle, le droit de propriété des hérétiques ne fut pas mis en question. Constantin avait autorisé les novatiens à garder les églises et les cimetières qui leur appartenaient. Il leur interdit simplement d'en prendre de nouveaux à l'église catholique [3]. Des ariens, comme Constance ou Valens, ne favorisèrent pas l'Eglise romaine aux dépens des sectes. Il en fut de même, bien que pour des raisons différentes, de Julien ou de Valentinien I.

La propriété contestée. — Les choses changèrent avec les empereurs dévôts, Gratien et Théodose. La religion romaine est religion d'Etat. Les sectes hérétiques sont poursuivies. Leur droit de propriété est remis en question.

Il le fut d'abord et de façon violente à Milan à propos de la basilique Portienne, revendiquée par les ariens. Leur demande à l'empereur se heurta à l'opposition d'Ambroise (379). L'affaire rebondit sous la régence de Justine, favorable aux ariens (386). Ambroise s'enferma avec le peuple dans la basilique, refusant de la rendre [4]. Dans son discours contre Auxence et dans la lettre au jeune Valentinien II, Ambroise porte le débat sur le terrain des principes supérieurs [5]. Les ariens demandent l'appui impérial et sans doute l'empereur peut disposer de tout. Mais son pouvoir connaît cependant des limites : *ea quae sunt divina imperatoriae potestati non esse subjecta.* Quant à la solution de force, elle lui est

1. Augustin, *Ep.* 93, n. 46 (*CSEL.* 34, 488) et *Ep.* 185, ch. 11, n. 50 (*CSEL.* 57, 43, cf. D. 4, *de cons.*, c. 43, pr. et § 1).
2. Augustin, *de Genes. contra Manicheos*, I, 1, 2 (*PL.* 34, 173 = C. 24, qu. 3, c. 40).
3. CTh. 16, 5, 2 (326).
4. J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, 144-155 ; 160-164 ; 373-374.
5. *Ep.* 21 (*PL.* 16, 1002 et s.), cf. *Ep.* 20, 8 (*PL.* 16, 996).

évidemment facile. Mais si l'empereur peut, par violence, s'emparer d'une église, les clercs ne peuvent donner à César ce qui est à Dieu. Valentinien céda.

En Afrique le donatisme pose à plusieurs reprises un problème analogue, mais en termes inverses. Il ne s'agit plus de céder un bâtiment cultuel à des hérétiques, mais de reprendre ceux qu'ils prétendaient garder. La législation d'ailleurs était modifiée. En 383, Théodose avait interdit toute réunion de secte hérétique et toute organisation d'un clergé. Il confisquait les lieux de réunions[1]. En 388, une constitution au préfet du prétoire d'Italie étendait ces mesures à l'Occident[2]. Plus tard, les lieux de culte confisqués seront attribués à l'Eglise catholique[3].

Cette législation servira d'argument à saint Augustin dans ses discussions avec les donatistes. Pour leur dénier tout droit à garder des églises, lui aussi s'élève aux principes : On ne peut posséder une chose terrestre que par droit divin ou par droit humain. Or de droit divin il n'y a pas de propriété privée. Tout appartient en commun aux justes. De droit humain, les hérétiques sont privés par les constitutions impériales de tout droit de propriété. Ils ne peuvent donc invoquer aucun titre pour justifier leur propriété[4].

Objectera-t-on aux Pères leur manque de logique ou du moins des divergences fondamentales entre les auteurs ? Ambroise pour écarter l'appropriation arienne décline le droit de l'empereur ; Augustin pour contester la propriété donatiste, fait appel à sa législation !

On pourrait répondre que cette différence d'attitude tient à celle des empereurs eux-mêmes. A l'époque de l'affaire milanaise Ambroise avait en face de lui une cour qui soutenait les ariens et la législation contre les hérétiques s'ébauchait à peine[5]. Augustin peut au contraire se prévaloir des défenses impériales. Mais, malgré les apparences, la doctrine patristique ne manque pas de logique. Il faut la considérer dans la perspective de docteurs qui savent qu'ils sont seuls à avoir la vraie foi. Si Ambroise peut

1. CTh. 16, 5, 12.
2. CTh. 16, 5, 15.
3. CTh. 16, 5, 57, 2 (415).
4. *Ep.* 93, 50 ; 185, 35 (*CSEL.* 34, 493 et 57, 31 = C. 23, qu. 7, c. 1 et 3) ; *Tract. in Johann. Evang.* VI, 25-26 (*Corpus Christ.*, 36, 66, cf. D. 8, c.1). Sur le droit pour les donatistes de se prévaloir de la législation impériale, *Contra Litteras Petiliani*, II, 132 (*PL.* 43, 303 = D. 10, c. 7).
5. La constitution de Théodose appliquant en Occident l'interdiction faite aux hérétiques d'avoir des lieux de réunions est de deux ans postérieure au règlement de l'affaire de la basilique Portienne.

écarter le droit impérial au nom de la dédicace, c'est que celle-ci est faite dans l'Eglise du Christ et pour le culte du vrai Dieu. Elle est efficace, parce que vraie. Celle à laquelle des hérétiques auraient procédé serait sans valeur, puisque faite dans l'erreur. On ne saurait l'opposer victorieusement à la loi impériale. Replacée dans cette perspective religieuse, qui était celle des Pères, leur attitude est parfaitement logique et, loin d'user de l'empereur ou de l'écarter selon les besoins de leur cause, ils restent fidèles à leur conception générale d'une hiérarchie des ordres juridiques.

Attitude à l'égard de l'hérésie. — L'Eglise ne pouvait ignorer l'hérésie. La multiplicité des sectes, la vigueur des plus grandes, leurs attaques contre les fidèles de la foi nicéenne interdisaient l'ignorance. L'Eglise d'ailleurs a pour mission de répandre la vrai doctrine. Les conciles africains punissent les évêques qui, manquant à leur tâche, négligent les hérétiques [1]. Comme le dit saint Léon, c'est « la liberté de l'Eglise », qui est en cause [2].

Mais l'Eglise est aussi messagère de paix. Elle enseigne la fraternité. Punir lui répugne et la violence n'est pas la meilleure voie pour ramener au Christ. Tel est le débat qui pour la première fois se pose avec ampleur aux consciences chrétiennes. Les écrits d'Augustin à propos du donatisme reflètent les hésitations, les variations aussi d'une âme qui souhaite la paix, mais qui ne peut sacrifier la vérité.

Trois attitudes étaient possibles : la tolérance, la rupture, la contrainte. Leur gradation répond à l'aggravation progressive du conflit, aux déceptions des premiers échecs. On les retrouverait pour chaque hérésie grave. C'est peut-être pour le donatisme, et grâce à Augustin [3], qu'il est le plus aisé d'en suivre la progression.

La tolérance. — L'Eglise ne peut admettre la propagation de l'erreur et en ce sens elle ne peut adopter la tolérance. Mais elle peut refuser les mesures de contraintes immédiates et surtout décliner l'appui de la force séculière. On a vu que les doctrines ecclésiastiques étaient alors peu tentées de renoncer à l'aide impériale. Sans doute Ambroise déclare-t-il qu'une loi séculière ne saurait imposer la foi. Mais c'est en pensant à celle de janvier

1. Concile de Carthage du 1er mai 418 dans le *Codex eccl. afr.* c. 121-124 (Bruns, I, 192-193).
2. *Ep.* 127, 1 et 145, 1 (*PL.* 54, 1071 et 1113).
3. Encore que sa doctrine dépasse le seul cas du donatisme (*infra*, 604, n. 7, *in fine*).

386, favorable aux ariens ! En tous cas, s'il ne croit pas à la foi imposée, il refuse la liberté de culte et inspire dès 379 la législation de contrainte à l'égard des ariens [1]. Lorsqu'il réclame l'abstention de l'Etat, c'est pour qu'il ne sévisse pas contre les chrétiens incendiaires de la synagogue de Callinicon [2].

La doctrine d'Augustin n'est pas très différente. A ceux qui voudraient que l'Eglise se contente de dire la vérité et renonce à tout pouvoir coercitif, il répond que s'il faut parfois tolérer les méchants et vivre à leurs côtés, la hiérarchie ne peut renoncer à sa mission d'exercer la discipline [3].

La rupture. — Marque de réprobation, première sanction contre ceux que l'on condamne, mesure de protection contre la contagion de doctrines erronées, la rupture associait la prudence et la fermeté à l'esprit pacifique. Elle est conseillée par les Pères [4] et imposée par la législation. Les clercs ne doivent participer à aucune réunion d'hérétique. Tous les chrétiens doivent refuser de prier avec eux [5]. Mais la séparation absolue du bon grain et de l'ivraie ne saurait être pleinement réalisée [6].

L'hérésie peut d'ailleurs entraîner l'excommunication. La rupture s'impose alors à un double titre. Mais il n'est pas certain qu'à notre époque l'hérésie soit sanctionnée par une excommunication *latae sententiae* [7].

La contrainte. Doctrine ecclésiastique. — L'ampleur des hérésies pose à la doctrine chrétienne un problème nouveau. Selon les circonstances, selon les hérésies aussi, son attitude varie. Hostile en principe à la contrainte, elle y est parfois amenée par la violence de la lutte et l'impossibilité d'une autre solution.

A l'égard des Manichéens, peut-être parce qu'il avait été des leurs, Augustin ne veut employer que la persuation, les discussions dans des conférences. Les priscillianistes furent au contraire traités avec la dernière rigueur. Leur chef fut la première victime

1. J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, 268.
2. *Ep.* 40 (*PL.* 16, 1101 et s.) ; PALANQUE, *op. cit.*, 207-214.
3. *De fide et operibus*, 4, 5 (*CSEL.* 41, 40 et s. ; cf. C. 23, qu. 4, c. 18).
4. Ambroise, *Expos. Evang. Luc.* VI, 67 (*CSEL.* 32, 4, 259, cf. C. 24, qu. 1, c. 26) ; Jérôme, *In Epist. ad Galatas*, III, c. 5, v. 11 (*PL.* 26, 405 = C. 24, qu. 3, c. 16) ; Augustin, *Contra Parmenian* II, 1, 3, 1 (*CSEL.* 51, 46 = C. 23, qu. 4, c. 5 et 6).
5. *Stat. ecc. ant.*, c. 70-72 (BRUNS, I, 148 = C. 24, qu. 3, c. 35).
6. Augustin, *De bapt. contra Donat.*, IV, 12, 18, citant Cyprien (*CSEL.* 51, 243 = C. 23, qu. 4, c. 14).
7. La question est discutée à propos de la lettre 10, ch. 4 de Gélase relative à Acace (THIEL, 343 ; cf. C. 24, qu. 1, c. 1) ; cf. R. LAPRAT, V° *Bras séculier* (*livraison au*), *DDC.*, col. 988.

des doctrines erronées (385) [1]. Mais sa mort fut sévèrement jugée par Ambroise, Sirice ou saint Martin. Pour les donatistes, l'impossibilité d'une victoire par la persuasion finira par inciter à la rigueur. Même diversité selon les auteurs et parfois selon les périodes de la vie d'un même docteur.

A une époque où l'Eglise elle-même sortait à peine de la persécution, Lactance proclamait que la foi ne pouvait être défendue par le meurtre mais par le martyre. « *Nihil est tam voluntarium qua religio* » [2]. Hilaire, victime des contraintes impériales, proteste également contre l'emploi de la violence en matière de foi [3].

Lorsque la situation de l'Eglise s'affermit et qu'elle put compter sur l'aide séculière, la doctrine évolua. Ambroise se montre plus violent à l'égard des hérétiques que des païens. Leur faute n'est pas simplement d'ignorance. C'est trahison. Aussi refuse-t-il la liberté des cultes, sinon celle des croyances. Il approuve les interdictions de réunion et la confiscation des propriétés ; il fait appel au bras séculier pour assurer l'exécution des sentences de déposition à l'encontre d'un évêque. Mais il refuse la contrainte brutale, ne demande pas que des incapacités sanctionnent l'hérésie, proteste contre les évêques qui ont souhaité la mort de Priscillien [4]. Optat de Milève est un isolé, lorsqu'il demande la peine de mort contre les donatistes [5].

Augustin avait d'abord été favorable aux colloques et aux discussions pacifiques. C'est sous son influence que les conciles africains de 401 engagent la discussion [6].

Mais la persistance de l'hérésie, l'aggravation du conflit, l'alliance avec les Maures révoltés et les négociations avec les Goths ariens, le conduisent à penser que cette solution est inefficace [7]. Il accepte des mesures de contrainte, l'application

1. Il faut cependant observer que Priscillien, d'abord poursuivi pour manichéisme, le fut ensuite pour magie (*maleficium*) et c'est pour ce crime qu'il fut exécuté (Löning, *KR.* I, 1878, 971 ; Caspar, *Geschichte des Papsttums*, I, 218-219 ; Suys, *La sentence portée contre Priscillien*, *RHE.* 1925 ; A. d'Alès, *Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du IVe siècle*, Paris, 1936).

2. *Inst. Div.* V, 19 (*CSEL.* 19, 465).

3. *Liber contra Constantium*, ch. 4 (*PL.* 10. 580).

4. *Ep.* 24, 12 (*PL.* 16, 1039), cf. Palanque, *op. cit.*, 366-370.

5. *De schism. Donat.* III, c. 6-7 (*CSEL.* 26, 86) vers 370.

6. *Codex eccl. afr.*, après le c. 56 (Bruns, I, 168 et s.).

7. Cette évolution de sa pensée se situe après 400. La lettre à l'évêque Crispinus (*Ep.* 51) fait pour la première fois allusion aux lois impériales contre les hérétiques. Dans sa réfutation du théologien donatiste (*Contra epist. Parmeniani*, *CSEL.* 51), il admet la possibilité d'une intervention de l'Etat, mais se défend d'y avoir recours (en 400). Vers la même époque, il discute la légitimité des lois contre les donatistes

d'une législation impériale sévère, tout en l'écartant lorsqu'il s'agit de Manichéens ou de Pélagiens, qui lui semblent moins dangereux. Il ne s'agit d'ailleurs pas d'imposer la foi par la force, mais de ramener des égarés par la crainte des lois temporelles. Mesure de correction, non manifestion de haine. Cette solution n'est sans doute pas l'idéal, qui, pour Augustin, reste le débat doctrinal. Aussi cette attitude a-t-elle des limites. La violence physique est exclue et Augustin demande au proconsul d'oublier qu'il a le droit de mort[1]. Quel que soit le moyen employé, discussion ou menace, en tout l'amour du prochain doit l'emporter[2].

L'appel au bras séculier. — L'adoption des voies contraignantes l'implique car l'Eglise ne dispose pas de moyens d'action

au Livre II du *Contra Litteras Petiliani* (*CSEL.* 52, spécialement, II, 10 ; 19 ; 43 ; 79 ; 83 ; 88 ; 92 ; cf. C. 23, qu. 3, c. 4 et C. 23, qu. 4, c. 40 ; C. 23, qu. 5, c. 33 et 34, C. 23, qu. 7, c. 2), mais finalement les approuve (cf. *De unitate ecclesiae*, c. 20 en 401 *PL.* 43, 432 = C. 23, qu. 5, c. 35). Tandis que les conciles de Carthage de 401 et 403 et celui de Milève de 402 tentent encore la voie de la conciliation (*Codex eccl. afr.*, c. 66 et s., Bruns, I, 172 et s.) celui de Carthage du 16 juin 404 (*ibid.*, c. 93, Bruns, I, 181) constate l'échec des discussions et adopte le point de vue d'Augustin devenu favorable à une application des lois répressives. En 405, par l'Edit d'Union, Honorius s'engageait dans la voie de la contrainte. Répondant à Cresconius, un professeur de grammaire, qui en 400 avait réfuté le *contra litteras Petiliani*, Augustin affirmait la légitimité des lois contre les hérétiques. C'est l'obstination des donatistes, refusant la conciliation, qui les a rendu nécessaires. Ces lois respectent la liberté, mais punissent la faute. L'Etat peut d'ailleurs venir au secours de l'Eglise, puisqu'il est chrétien et que le prince doit servir Dieu. La lettre 87, 8 (en 405 ; cf. C. 23, qu. 3, c. 3) ne fait encore état de l'appel au pouvoir séculier que pour se protéger, non pour persécuter. La lettre 93 (en 408, *CSEL.* 34, 445 ; cf. C. 23, qu. 4, c. 41), à l'évêque schismatique Vincentius, marque le ralliement à la politique de contrainte et invoque le « *compelle intrare* » (Luc XIV, 23). L'apologie de la contrainte est faite dans les lettres 89, 93, 97, 104, 105, 111, 118, 133, 134 ; cf. C. 23, qu. 6, c. 2 et 3 ; C. 23, qu. 4, c. 25 ; 37 ; 38 ; 41). Mais Augustin demande une application modérée des sanctions au proconsul Donatus (*Ep.* 100 ; cf. également l'*Ep.* 204, 3, en 420, à propos de l'évêque Gaudentius, menacé de mort par le tribun Dulcitius). La politique de contrainte sera encore pronée après le colloque de 411 devant les derniers excès du donatisme (*Trac. in Johann. Ev.* XI, n. 13, *Corpus Christ.* 36, 118 ; cf. C. 23, qu. 4, c. 39, en 414-416 ; *Ep.* 173, 10 au prêtre donatiste Donatus, en 416 et surtout *Ep.* 185, en 417, au comte Boniface, *CSEL.* 57, 1 et s., cf. C. 23, qu. 3, c. 2 ; C. 23, qu. 4, c. 23 et 24 ; C. 23, qu. 6, c. 1). Enfin dans le *Contra Gaudentium* (*CSEL.* 53), en 420, Augustin met en évidence l'argument tiré de la parabole du maître prescrivant à ses serviteurs de contraindre les invités à venir au banquet (sur cette évolution, Combès, *Doctrine politique de saint Augustin*, 357 et s., G. G. Welles, *S. Augustine and the donatist Controversy*, London, 1950, R. Joly, *S. Augustin et l'intolérance religieuse* [*RHE.* 33, 1955, 263-294] qui souligne combien la doctrine augustinienne dépasse le seul cas du Donatisme).

L'importance de la doctrine augustinienne dépasse de beaucoup son époque. Elle sera reprise, après la révocation de l'édit de Nantes, par Mgr de Harlay, qui invoquera Augustin, puis par Bossuet, tandis que Bayle consacrera deux volumes à en proposer une interprétation contraire à celle de l'épiscopat catholique.

1. *Ep.* 100, 1 (*CSEL.* 34, 536 = C. 23, qu. 5, c. 3) ; cf. *Ep.* 185, 7, 25 (*CSEL.* 57, 23).

2. *Enarr. in Psalm.* XXXIX, 1 (*Corpus Christ.* 38, 423).

suffisants pour faire pression sur ceux qui restent en dehors de ses cadres. Sa sanction la plus grave, l'excommunication, risque de ne pas être prise en considération par des hérétiques, qui précisément contestent son autorité. Excluant du groupe, elle aurait un résultat inverse à celui que l'on souhaite. Le secours séculier se révèle nécessaire.

On n'a pas à refaire ici le tableau des nombreuses manifestations pratiques de ces interventions au cours des IVe et Ve siècles. Seul importe son principe et sa justification. Si les Pères ont parfois hésité à faire appel à l'empereur, ils ont le plus souvent fini par se rallier à une solution qui leur semblait nécessaire et qui s'intégrait aisément dans leur doctrine de collaboration.

L'empereur n'est-il pas le protecteur de la foi ? L'État ne saurait rester neutre. Il poursuit les crimes, réprime l'adultère; *a fortiori* doit-il combattre le sacrilège et l'hérésie[1]. Aux violences des hérétiques, seul il peut opposer la force. C'était l'argument d'Athanase à l'égard des ariens; ce sera celui d'Augustin contre les donatistes.

En intervenant, l'empereur n'est pas mandataire de l'Église. Il agit pour elle, mais en vertu de ses prérogatives propres.

Les hérétiques eux-mêmes ont d'ailleurs provoqué ces interventions impériales. Les donatistes se sont adressés à lui dans les premiers jours de l'hérésie. Un siècle plus tard, alors que ni Cyrille d'Alexandrie ni le pape Célestin ne faisaient appel à Théodose, c'est Nestorius qui presse l'empereur de réunir un concile à Éphèse (430)[2].

A plusieurs reprises Léon approuve l'intervention impériale[3]. Lorsque Valentinien III eut chassé les Manichéens de Rome (445), autant parce qu'ils troublaient l'ordre public que parce qu'ils se montraient « ennemis de la foi chrétienne », Léon se félicite de ce qu'ils aient été « contraints à l'exil perpétuel par les juges publics ». Deux ans après, écrivant à l'évêque d'Astorga, qui lui avait signalé le regain du priscillianisme espagnol, le pape approuve la peine infligée à Priscillien. La rigueur du glaive temporel permet à l'Église de rester plus clémente. La menace du supplice peut ramener l'hérétique[4]. Mais, si Léon ne condamne pas la

1. Augustin, *Contra Gaudentium*, 1, 19, 20 (*CSEL*. 53, 216).
2. Sur les raisons doctrinales des positions en présence, cf. E. Caspar, *op. cit.*, I, 400-401.
3. Par exemple, *Ep*. 78 et 156, 6 (*PL*. 54, 907 et 1131).
4. *Ep*. 15 (*PL*. 54, 680). Le P. Cavallera (*La doctrine du prince chrétien..., Bull. litt. ecclés.*, 1937, 77-78) s'efforce d'expliquer cette attitude en suggérant que le pape envisageait non pas tant la répression de l'hérésie que le trouble social.

décision de l'empereur Maxime en 385, il ne fera jamais appel au pouvoir séculier pour qu'il prononce la mort. Il souhaite simplement l'exil, qui évite la propagation de doctrines erronées et qui par l'isolement peut faciliter le retour de l'hérétique à la foi [1].

La doctrine de Léon sera conservée par ses successeurs. Simplice, par exemple, invite Zénon à poursuivre les monophysites. Comme Léon, il demande non la mort, mais l'exil. La mise à l'écart de la société séculière est fortifiée par l'excommunication que prononce le pape et qui exclut l'hérétique de la communauté chrétienne [2].

La législation séculière contre l'hérésie. — L'appel de la hiérarchie à l'intervention séculière fut en général facilement entendu. En dehors de leur rôle de défenseur de la foi, dont la plupart des empereurs sont intimement convaincus, le trouble à l'ordre public qu'occasionne l'hérésie dégénérant en émeute, l'atteinte qu'apporte la diversité des croyances à l'unité de l'Empire sont autant de raisons d'intervenir.

Il ne peut être question de suivre dans le détail une législation extrêmement abondante, par suite de la multiplicité des hérésies, de la difficulté de les réduire, des variations de la politique impériale [3]. Il suffira ici d'évoquer la ligne générale de son évolution et ses tendances majeures.

Premières mesures. — Dès le début de son règne, Constantin fut contraint d'intervenir devant la requête des donatistes au proconsul Anulinus (313). Après les réunions conciliaires de Rome et d'Arles, l'empereur prononçait lui-même la condamnation de la secte. Les donatistes étaient frappés d'exil et de confiscation, privés de leurs lieux de réunions cultuelles [4]. Bientôt

1. Par exemple, *Ep.* 109 à Julien de Cos à propos de moines monophysites d'Orient ; *Ep.* 136, 4, demandant à Marcien l'expulsion de deux moines monophysites de Constantinople (*PL.* 54, 1014 et 1100). Il y eut en Palestine une véritable révolte en 452-453, que Marcien dut finalement réduire par le fer et le sang (cf. sa lettre dans les *Ep. Léon.* 126, *PL.* 54, 1069).

2. *Ep.* 7 (Thiel, 189) ; cf. *Ep.* 3 à l'usurpateur Basilicus (Thiel, 179) ; *Ep.* 6, 4 (Thiel, 188) ; *Ep.* 12 et 13 à propos de Pierre Monge (Thiel, 199-200).

3. W. K. Boyd, *The ecclesiastical edicts of the Theodosian Code* (New-York, 1905, 122 p.).

4. Pour les interventions constantiniennes, on se reportera au travail classique de L. Duchesne (*Le dossier du donatisme, Mél. archéol. et hist. de l'école franç. de Rome*, 1890, 589-650), et au Mémoire de Martroye (*La répression du donatisme et la politique religieuse de Constantin et de ses successeurs en Afrique, Mém. Soc. nat. des Antiquaires de France*, 73, 1914, 23-140) ainsi qu'aux ouvrages généraux sur Constantin.

l'arianisme provoquait à son tour l'intervention impériale[1].

Ces premières mesures avaient en général été provoquées par les clercs eux-mêmes, hérétiques ou orthodoxes. Autant que la défense d'un dogme qu'il connaissait mal, ce fut le souci de l'unité qui décida l'empereur à agir. Il le fit souvent sans prudence et l'exemple qu'il donna fournira un dangereux précédent. Toutefois Constantin ne prit pas de mesure législative répressive[2]. Il se contenta de refuser aux hérétiques les privilèges qu'il accordait aux catholiques[3]. A la fin de son règne, il penchait lui-même vers l'arianisme.

Avec Constance et Valens, adeptes de l'arianisme, c'est le catholicisme romain qui fait figure d'hérésie. Leur législation religieuse ne pouvait être recueillie par des codes émanant d'empereurs catholiques, mais leurs mesures de persécution sont connues par les historiens ecclésiastiques.

En Occident, Constant avait poursuivi la lutte engagée par son père contre le donatisme africain. Plus tard celui-ci bénéficiera de la neutralité et de la tolérance affichées par Julien.

Avec Valentinien I, les Manichéens seuls sont sévèrement frappés ; saisie des bâtiments cultuels, peines contre les docteurs[4]. Mais l'empereur doit également intervenir contre les donatistes, qui, grâce à la tolérance accordée par Julien, ont repris force. Valentinien déclare « indigne du sacerdoce » l'évêque qui réitère le baptême. Faute strictement religieuse, peine de même ordre. On ne saurait trouver exemple plus typique de l'intervention séculière dans le domaine du dogme et de la discipline[5].

Le catholicisme religion d'Etat et la condamnation des hérétiques. — Avec les empereurs dévoués à l'Eglise, qui font du catholicisme la religion officielle, la situation des hérétiques devait s'aggraver. Ils ne représentaient plus simplement la diversité des doctrines,

1. L'authenticité de la lettre de Constantin à Arius et à ses partisans après le concile de Nicée (Socrate, *H.E.*, I, 9, 30 ; *PG*. 67, 88) est discutée (Seeck, *Z. K. G.* 18, 48). Constantin y frappait les ariens d'*atimia* et prescrivait de brûler les livres d'Arius.

2. Eusèbe (*Vit. Const.* III, 64-65) fait cependant mention de lettres de 332 environ, interdisant les sectes, bannissant leurs chefs, confisquant leurs églises et interdisant les assemblées. Mais le CTh. n'en porte pas trace et l'authenticité de cette lettre est discutée (P. Batiffol, *Bull. anc. litt. et arch. chrét.*, 4, 1914, 87-89 ; G. Bardy, *La politique religieuse de Constantin après le concile de Nicée, Rev. sc. rel.*, 8, 1928, 535, n. 1).

3. CTh. 16, 5, 1 et 2 (326).

4. CTh. 16, 5, 3 (372).

5. CTh. 16, 6, 1 (373). La même faute sera à nouveau condamnée par Gratien CTh. 16, 6, 2), mais il la punira de la confiscation des lieux de culte.

mais la fausse doctrine. L'Etat, auxiliaire de l'Eglise dans la défense de la foi, doit les poursuivre. L'hérésie devient un *crimen publicum* relevant des tribunaux répressifs de l'Etat.

Au début de son règne Gratien penchait encore pour la tolérance[1]. Mais en 379, il condamne toutes les hérésies, négligeant cependant de sanctionner cette mesure[2]. L'année suivante, peut-être sous l'influence d'Ambroise, il confisque les lieux de culte[3]. Aucune constitution de Gratien postérieure à cette date et relative aux hérétiques ne nous est parvenue.

Législation de Théodose[4]. — Théodose interviendra au contraire très activement contre les hérétiques pendant tout son règne.

L'édit de Thessalonique (28 févr. 380), en faisant du christianisme la religion officielle, avait du même coup condamné toutes les hérésies. Un fragment de cette constitution déclare en effet coupable de sacrilège quiconque viole la loi divine par ignorance ou négligence[5]. Mais, à la différence de ce qu'avait fait Constance dans la période de 357 à 379 ou de ce que fera plus tard Justinien, Théodose affirme son absolutisme, en prenant cette position dogmatique sans avoir préalablement sollicité l'appui d'un concile.

Détourné de son œuvre religieuse par le péril goth, Théodose ne pourra prendre les mesures qu'impliquait cette condamnation qu'à partir de 381. Désormais les lois se multiplient[6]. Les diverses sectes sont frappées plus ou moins sévèrement. Obstacles mis au culte et au prosélytisme (interdiction des réunions, confiscation des lieux de culte, exclusion des hérétiques des grandes villes), incapacités (de faire ou de recevoir des libéralités, d'ester en justice, de prêter témoignage, d'exercer des fonctions au palais ou à l'armée), attribution aux catholiques des églises hérétiques,

1. C'était l'esprit d'un édit promulgué à Sirmium, mais qui n'est connu que par les allusions de Socrate (V, 2) et de Sozomène (VII, 1) et par l'abrogation qu'en fera la constitution du CTh. 16, 5, 5. Toutes les sectes étaient tolérées, sauf les Manichéens et deux catégories d'ariens, les Eunomiens et les Photiniens.

2. CTh. 16, 5, 5 (3 août 379).

3. CTh. 16, 5, 4. La date de la loi est discutée, 376, 378 (Godefroy, Tillemont, Seeck) ou 380 (J. R. Palanque, *Sur la date d'une loi de Gratien contre l'hérésie*, *RH*. 168 (1931) ; 87-90, *contra* Stein, *Byzantion*, 1934, 340 et Higgini, *ibid.*, 1935, 635).

4. W. Ensslin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Grossen* (1953).

5. CTh. 16, 2, 25.

6. Le CTh. a conservé 67 constitutions qui de 381 à 438 poursuivent l'hérésie. Il faut y ajouter la Novelle III de Théodose II (438) et sans doute bien des textes aujourd'hui perdus (Sozomène, *H.E.*, VII, 6 signale une loi du début de 381, non parvenue, qui interdit les discussions sur la nature de Dieu).

finalement exil et confiscation doivent réduire l'opposition[1].

En Occident l'impératrice Justine, régente pour le jeune Valentinien II, et son entourage illyrien sont favorables aux ariens. Le 23 janvier 386 une loi accordait la liberté de culte aux tenants de la confession arienne de Rimini[2]. Menace de mort contre ceux qui troubleraient leurs réunions ou engageraient une *supplicatio* contre cette loi auprès du prince. Peut-être voulait-on intimider Ambroise qui venait de reprendre la basilique Portienne. Il ne semble pas que la loi ait été appliquée avec beaucoup de zèle et peut-être Théodose la publia-t-il en Orient sous une forme tronquée qui en fit une mesure favorable aux catholiques[3].

Cette réaction arienne en Occident cesse dès l'invasion de l'Italie par Maxime en 387, qui se pose en champion du catholicisme[4]. Devant ses menaces, Valentinien est obligé de chercher refuge en Orient auprès de Théodose. En juin 388, au début de la campagne contre Maxime, Théodose abroge la loi de 386, interdit réunions et prédications, prohibe le culte, menace les contrevenants de la juridiction séculière[5].

En Orient la législation contre les hérétiques était mal appliquée. Les ariens se réunissaient librement. Exilé en Cappadoce, Eunomios s'y livrait en toute quiétude au prosélytisme. Grégoire de Naziance fit avertir l'empereur[6]. D'où, avant même la campagne d'Italie et pour assurer l'ordre en Orient pendant l'absence de l'empereur, une nouvelle loi en mars 388, renouvelant les les mesures antérieures[7]. En juin, pour tenter de calmer les esprits et éviter la propagation de l'erreur, Théodose interdit les discussions religieuses[8]. C'est qu'en son absence des troubles

1. Cf. en particulier, CTh. 16, 5, 9 (382) ; 10 (383) ; 11 (383, cf. Socrate, *H.E.*, V, 10 ; Soz. *H.E.*, VII, 12 ; Théodoret, *H.E.*, V, 16) ; 12 (383) ; 13 (384) (ces trois dernières constitutions font suite à une conférence religieuse réunie par Théodose à Constantinople en 383, qui n'avait pu ramener la paix ; les constitutions l'imposent en condamnant les hérétiques) ; 18 (389) ; 19 (389) ; 20 (391) ; 11, 39, 11 (391) ; 16, 4, 3 (392) ; 16, 5, 21 (392, Augustin fait allusion à cette loi dans le *contra Epist. Parmeniani*, I, 12, 19 ; *CSEL*. 51, 41 ; dans le *contra Cresconium*, III, 47, 51, *CSEL*. 52, 459 et dans l'*Ep*. 88, 7 ; *CSEL*. 34, 413) ; 22 (394) ; 24 (394).

2. CTh. 16, 1, 4 ; Ambroise, *Ep*. 21, 11, et 12 et *Sermo contra Auxentium*, 23 fait allusion à une législation plus importante en faveur des ariens.

3. C'est son sens au CTh. 16, 4, 1 ; mais cette mutilation et le changement de sens qui en résulte peuvent également être le fait des compilateurs.

4. Théodoret (*H.E.*, V, 14) cite une lettre de Maxime à Valentinien le menaçant s'il ne cesse pas son opposition aux catholiques ; cf. *Avellana*, 39 (*CSEL*., XXV, 1, 88-90).

5. CTh. 16, 5, 15.

6. Rauschen, *Jahrbücher*, 289.

7. CTh. 16, 5, 14.

8. CTh. 16, 4, 2 ; cf. *h. t.*, 3 (392).

avaient éclaté à Constantinople[1]. Les ariens avaient fait courir le bruit d'une loi en leur faveur. Théodose dut démentir la rumeur et punir ses propagateurs[2]. D'autres lois reviendront jusqu'à la fin du règne sur cette répression des hérésies. Quelques-unes témoignent de l'incertitude de la position impériale. C'est ainsi que l'incapacité qui frappait les Eunomiens de tester ou de recevoir par testament en vertu d'une constitution de 389[3] fut rapportée en 394, rétablie par Arcadius en mars 395 puis à nouveau écartée en décembre de la même année après la mort de Rufin[4].

La législation orientale au Ve siècle. — Après la mort de Théodose, l'hérésie ne présente plus en Orient la même importance politique. L'arianisme a presque disparu. Il ne constitue plus un danger. Sans doute la législation d'Arcadius contre les hérétiques reste abondante. Mais il s'agit avant tout de confirmation des mesures paternelles[5].

Théodose II ne fera lui aussi que poursuivre dans la voie tracée par ses prédécesseurs[6]. Il prescrit une répression sévère, interdit d'acquitter les coupables ou de prononcer une peine insuffisante (dans ce cas ce sera le juge qui subira la peine qu'il aurait dû prononcer)[7]. Après la condamnation de Nestorius par le concile d'Éphèse, il ordonne la destruction de ses écrits[8]. Marcien à son tour prendra des mesures contre les hérésies condamnées à Chalcédoine[9].

Législation occidentale. — En Occident la situation était différente. Si les controverses théologiques étaient moins vives, trois hérésies surtout préoccupaient l'empereur moins peut-être pour leur importance doctrinale que par les troubles sociaux et politiques qu'elles provoquaient : le donatisme en Afrique, le priscillianisme en Espagne et en Gaule, le manichéisme, dont les disciples sont disséminés dans tout l'Empire, mais plus inquiétants à Rome.

1. Sozomène, *H.E.*, VII, 14 (*PG.* 67, 1541).
2. CTh. 16, 5, 16 (9 août 388).
3. CTh. 16, 5, 17.
4. CTh. 16, 5, 23 ; 25 ; 27.
5. CTh. 16, 5, 25 (13 mars 395) ; 26 (30 mars) ; 27 (24 juin) ; 16, 10, 13 (7 août) ; 16, 5, 29 (24 nov.) ; 30 (396-402) ; 31 (396) ; 32 (396) ; 33 (397) ; 34 (398) ; 36 (399).
6. CTh. 16, 5, 48 (410) ; 49 et 50 (410) ; 57 (415) ; 58 (415) ; 59 (423) ; 60 (423) ; 61 (423) ; 65 (428) ; 66 (435).
7. CTh. 16, 5, 65.
8. CTh. 16, 5, 66 (435) ; CJ. 1, 1, 3 (448) ; cf. MANSI, V, 417. Pour le jugement d'Ibas d'Edesse pour nestorianisme par un tribunal de trois évêques, réunis par Théodose en 448-449, cf. MANSI, VII, 209.
9. CJ. 1, 1, 4 (452) ; 1, 5, 8, 9 (455) et voir HAENEL, *Corpus Legum*, 255 et s.

Jusqu'aux dernières années du IVe siècle, le donatisme africain n'avait pas fait l'objet de mesures législatives spéciales[1]. Mais l'aggravation de la crise religieuse, ses liens avec la révolte du Maure Gildon (397) provoquent la rigueur des lois. Les gouverneurs sont invités à agir sans attendre les requêtes épiscopales ; les particuliers doivent dénoncer les hérétiques ; les magistrats municipaux peuvent faire appel à la force publique[2]. A la suite des demandes du concile de Carthage de 404[3], Honorius aggrave les sanctions[4]. Mais les mesures paraissent mal appliquées[5]. De nouvelles dispositions, plus sévères, sont prises sous l'inspiration de Stilicon[6]. En même temps que les donatistes, manichéens et priscillianistes étaient mis au ban de la société, se voyaient interdire les actes essentiels de la vie juridique, vente, donation, contrat, testament ; la capacité successorale leur était refusée[7].

Dans les années suivantes, les lois contre les donatistes se multiplient[8]. Leur nombre, leur rigueur inutile puisqu'il faut par la suite prendre de nouvelles mesures, laissent soupçonner le désarroi du faible Honorius. Pour satisfaire aux demandes des conciles africains, il accumule les menaces. C'est en vain. La lutte contre le donatisme prend de plus en plus l'allure d'une mesure de défense sociale. La constitution du 26 juin 409 a cette formule typique : *pro salute communi, hoc est pro utilitatibus catholicae sacrosanctae ecclesiae*[9] ! L'insurrection d'Attale, l'empereur d'Alaric, qui soutient les donatistes, oblige Honorius à composer. Au début de 410, il prescrit au comte d'Afrique « que nul ne devra désormais embrasser le christianisme si ce n'est de sa propre volonté »[10]. Cette politique nouvelle permet aux donatistes de se regrouper. L'inquiétude du clergé apparaît au concile de

1. Les édits de Gratien et de Valentinien qui le mentionnent concernent l'Italie.
2. CTh. 16, 2, 31 (398 ou 409) = CJ. 1, 3, 10.
3. *Codex eccl. afr.* c. 93 (BRUNS, I, 181) ; cf. Augustin, *Ep.* 185, 7, 25 (*CSEL.* 57, 24).
4. CTh. 16, 5, 38 et 16, 6, 4 et 5 (12 févr. 405) ; 16, 5, 39 (8 déc. 405) ; 16, 11, 2 (5 mars 405). Sur l'édit d'union du 12 février 405, cf. MONCEAUX, *Hist. littéraire de l'Afrique chrétienne*, IV, *Le donatisme*, 259.
5. Saint Augustin s'en plaint, *Ep.* 88 (*CSEL.* 34, 407).
6. Em. DEMOUGEOT, *Sur les lois du* 15 *nov.* 407 (*RHD.* 1950, 403-412) ; cf. CTh. 16, 2, 38 ; 16, 5, 41 ; 43 ; 16, 10, 19 (= Sirmond 12 pour les deux derniers textes).
7. CTh. 16, 5, 40 = CJ. 1, 5, 4 (22 février 407) ; allusion à ces mesures dans Augustin, *Contra Epist. Parmeniani*, I, 12, 19 (*CSEL.* 51, 41) ; cf. CTh. 16, 5, 48 (410) contre montanistes et priscillianistes.
8. CTh. 16, 5, 44 ; 45 ; 46 (408-409).
9. CTh. 16, 5, 47.
10. MONCEAUX, *op. cit.*, IV, 261 et 382 ; MARTROYE, *Répression du Donatisme*, 128-129.

Carthage du 14 juin 410[1]. La défaite d'Attale permit à Honorius de satisfaire aux doléances des catholiques et dès août 410 la voie de la rigueur reprenait[2].

Après le colloque de 411 où les catholiques l'emportèrent, la législation répressive se développe[3]. Ce sont les dernières années, les plus sanglantes, de la lutte.

Le donatisme ne fut pas la seule hérésie qu'Honorius eut à combattre. On a déjà signalé sa législation contre les manichéens et les priscillianistes. Jovinien fit également l'objet des rigueurs impériales[4]. A la suite de la condamnation de Pélage et de Célestius par Zosime (21 mars 418), Honorius par un rescrit du 30 avril ordonnait à son préfet du prétoire de chasser les pélagiens de Rome, de rechercher leurs partisans et de les exiler[5]. Mais les pélagiens se cachèrent et échappèrent aux poursuites. Honorius dut intervenir à nouveau, provoquer la délation. Jusqu'en 421 le pélagianisme retiendra son attention.

Ces mesures marquent presque la fin de la législation occidentale contre les hérésies. Seuls les manichéens feront encore l'objet d'un important édit de Valentinien III[6]. L'hérésie déclinait en Occident. Mais alors que le pouvoir impérial s'affaiblissait et que la législation s'étiolait d'autres périls menaçaient l'Empire.

Mise en œuvre de la répression[7]. — Faute religieuse, mais aussi « crime public »[8], l'hérésie relève des tribunaux de l'Eglise et de ceux de l'Etat. Mais aucun des deux fors n'organise une juridiction spéciale pour les causes d'hérésie. Rien qui annonce l'inquisition. Rien non plus qui atteste une liaison des deux instances. Pas de procédure de constatation de l'hérésie par le tribunal ecclésiastique, ni pour le clerc de dégradation avant un « abandon au bras séculier »[9]. Selon les circonstances, selon la gravité ou le scandale du cas, l'un ou l'autre for et parfois tous les deux interviennent. Au sommet, concile, pape et empereur apparaissent comme des instances suprêmes, auxquelles le condamné s'adresse, moins par la voie hiérarchique de l'appel

1. *Codex eccl. afr.*, après le c. 107 (Bruns, I, 188).
2. CTh. 16, 5, 51.
3. CTh. 16, 5, 52 ; 54 à 58 (412-415).
4. CTh. 16, 5, 53.
5. Haenel, *Corpus Legum*, 238.
6. Novelle 18 (445).
7. Ed. Volterra, *Appunti intorno all'intervento del vescovo nei processi contro gli eretici*, *BIDR.*, 1935, 435-468.
8. CTh. 16, 5, 40, 1 (407).
9. R. Laprat, *Bras séculier (Livraison au)*, DDC., col. 991.

que par le recours extraordinaire de la *supplicatio*. Rien n'empêche, l'hérétique condamné par l'Eglise d'en appeler à l'empereur. Parfois la hiérarchie catholique elle-même, demande à l'empereur de tirer les conséquences de la condamnation conciliaire[1].

Si rien ne précise les domaines des deux fors, rien non plus ne les sépare.

Le *crimen publicum* d'hérésie relevait des instances pénales, (gouverneur de province, vicaire, préfet du prétoire ou de la ville, empereur) dont on a décrit plus haut l'organisation.

L'accusation est largement ouverte. La délation, ailleurs réprouvée, est ici conseillée. Les règles habituelles refusant à certaines personnes le droit d'accuser sont écartées[2]. Le juge ne doit pas attendre passivement les dénonciations. Il fait rechercher les suspects[3]. Parfois la dénonciation et l'appel au juge laïc émanent des autorités ecclésiastiques elles-mêmes. Damase agit ainsi à l'égard du prêtre romain Macaire ou de l'évêque luciférien de Rome, Ephesius, qu'il fit traduire devant le préfet de la ville[4]. Si la culpabilité n'est pas notoire, elle sera établie par tout moyen de preuve, y compris l'aveu.

S'inspirant sur ce point de la doctrine canonique, le droit séculier use de la peine comme d'une menace qui doit pousser à l'abjuration. Son application n'est pas immédiate. Un délai permet la conversion[5] et le repentir entraîne le pardon[6].

Nature de la répression — La répression n'est pas plus strictement ordonnée que la procédure. Pas de peine propre à une hérésie, pas de gradation de la répression, si ce n'est celle que provoque le scandale d'une hérésie puissante et tenace. Les mesures pénales s'accumulent sans grand ordre dans les constitutions.

1. Ainsi les évêques espagnols, après la condamnation de Priscillien par le concile de Saragosse de 380 (CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, I, 218). Après la nouvelle condamnation du concile de Bordeaux (384), l'appel de Priscillien à l'empereur Maxime fut sévèrement jugé par saint Martin et par une partie de l'épiscopat gaulois (Sulpice Sévère, *Chron.* II, 50, *CSEL.* I, 103).

2. CTh. 16, 5, 9 (382) ; 65 (428), Novelle 17 de Valentinien III ; CJ. 1, 1, 3, 2 (448).

3. *Investigati* (CTh. 16, 5, 31 et 32) ; *quaesiti* (*h. t.*, 35 ; 399) ; *reperti* (*h. t.*, 7 ; 381) ; *detecti* (*h. t.*, 28 ; 395), etc. Cf. le rescrit de 371 au préfet de Rome, Ampelius, lui prescrivant de poursuivre les Ursiniens, ou celui au vicaire de Rome Maximin, contre Ursinus lui-même (*Avellana*, 11 et 12). La constitution du 11 mars 382 (CTh. 16, 5, 91) prescrit au préfet du prétoire de désigner des « *inquisitores* » pour rechercher les manichéens.

4. CASPAR, *op. cit.*, I, 216 et s. ; cf. *Avellana*, II, 79-81 et 84-85 (*CSEL.*, 35, 1, 28 et s.

5. CTh. 16, 5, 62 (425).

6. CTh. 16, 5, 40, 5 (407) ; 41 (407) ; 64 (425).

Elles répondent cependant à un double désir : éviter la propagation de l'erreur et frapper le coupable. Toutes concernent les individus, mais les premières s'attaquent plutôt à la secte, les secondes aux personnes.

Mesures contre la propagation de l'hérésie. — Les constitutions interdisent l'exercice du culte [1], les réunions hérétiques [2], les discussions sur la foi [3]. Elles jettent les écrits au bûcher [4], confisquent les églises au profit de l'Etat ou des catholiques, prohibent la construction de nouveaux édifices, l'utilisation de maisons particulières pour des réunions religieuses [5], s'attaquent au clergé hérétique et à sa hiérarchie [6].

Mesures contre les personnes. — Des incapacités analogues à celles qui avaient autrefois frappé les célibataires, les veufs ou les divorcés non remariés, sont édictées contre les hérétiques. Interdiction de recevoir ou de faire des legs, édictée d'abord contre les manichéens (CTh., 16, 5, 7 ; 381), puis étendue aux eunoméens (*h.t.*, 17 ; 389), aux donatistes et priscillianistes (*h.t.*, 40 ; 407) et finalement à toutes les sectes (*h.t.*, 65 ; 428). Interdiction de tester [7], de recevoir par succession même *ab intestat* [8], ou même de faire aucun acte de la vie des affaires, vente, contrat, donation [9].

Les hérétiques se voient refuser l'accès des fonctions publiques, service aux bureaux de la chancellerie impériale ou au palais, corps des *agentes in rebus* [10], armée [11]. Seule persiste l'obligation à la curie, car c'est une lourde charge, presqu'une peine, plutôt qu'un honneur.

Cette politique, qui apparaît avec Théodose et se poursuit après lui, reste dans la ligne des sanctions qui, dès le droit païen, frappaient des citoyens indignes. Mais elle s'explique également pour d'autres raisons. C'est une conséquence de l'option prise par l'Etat dans l'édit de Thessalonique. Ayant fait de la foi ro-

1. CTh. 16, 5, 12 ; 15 ; 26 ; 36.
2. CTh. 16, 5, 6 ; 11 ; 12 ; 15 ; 20 ; 26 ; 34 ; 51, etc.
3. CTh. 16, 4, 2 (388) ; CJ. 1, 1, 2 (452).
4. Par exemple, CTh. 16, 5, 34, 1 (398) ; 66, 1 (435) = CJ. 1, 5, 8, 10 (455).
5. CTh. 16, 1, 3 ; 16, 5, 4 ; 6 ; 8 ; 11 ; 12 ; 14 ; 21 ; 36 ; 40 ; 45 ; 52 ; 54 ; 57 ; 65 ; CJ. 1, 5, 8, 3 et s.
6. CTh. 16, 5, 5 ; 12 ; 13 ; 14 ; 19 ; 21 ; 22 ; 24 ; 26 ; 31 ; 32 ; 33 ; 36 ; 52 ; 57 ; 58 ; CJ. 1, 5, 8, 2.
7. CTh. 16, 5, 7 (381) ; 17 et 18 (389) ; 25 (395) ; 40, 5 (407) etc.
8. CTh. 16, 5, 7 ; 17, etc.
9. CTh. 16, 5, 40, 4 en 407 contre les donatistes.
10. Par exemple, CTh. 16, 5, 29 (395) ; 42 (408) ; 58 (415) ; 65 (408), etc.
11. CTh. 16, 5, 48 (410) ; 65, 3 (428).

maine la religion de l'Empire et y ayant obligé « tous les peuples que gouverne l'impériale clémence », Théodose devait considérer comme des étrangers à l'Empire ceux qui n'en partageaient pas les croyances. A l'excommunication, qui met à l'écart de la communauté religieuse, répond une mise au ban de l'Empire par la privation des droits essentiels du citoyen. Comme le dit Théodose lui-même : « nous leur enlevons la faculté de vivre selon le droit romain »[1].

A ces incapacités s'ajoutent de véritables mesures pénales : infamie[2], amendes[3], expulsion de Rome ou de Constantinople, parfois de toute ville ou même de l'Empire, déportation dans une île, confiscation des biens[4].

La peine de mort, dont Priscillien fut (pour magie) la première victime, est prévue contre les manichéens[5]. Elle sanctionne aussi des fautes qui aggravent la culpabilité de l'hérétique, tel que de cacher des livres condamnés au bûcher[6], donner asile à des réunions hérétiques[7], propager des doctrines « illicites »[8]. En 410, Honorius prévoit en Afrique la « peine du sang »[9]. Mais l'Eglise n'y était pas favorable. Beaucoup avaient sévèrement jugé la mort de Priscillien. Augustin demande que le sang ne coule pas. Saint Léon observe la même attitude[10].

Efficacité de ces mesures. — L'abondance des lois, la sévérité des peines, la répétition des condamnations pose un problème. Pourquoi tant de lois et surtout de si fréquentes reprises ? Sans doute Augustin affirme les effets salutaires des mesures impériales[11]. Mais c'est en s'adressant à un haut fonctionnaire. Il eut été maladroit de nier l'utilité d'une intervention que l'on sollicitait. L'action séculière en Afrique ne pouvait d'ailleurs être écartée. Le donatisme avait trop l'allure d'une guerre civile pour que le gouvernement s'en désinteressât.

1. CTh. 16, 1, 7 (381) ; cf. 16, 7, 2 (383).
2. CTh. 16, 5, 3 (372) ; 16, 1, 2 (380) ; 16, 5, 7 (381) ; 16, 5, 54, *pr.* (414).
3. CTh. 16, 5, 21 (392) ; 52 (412) ; 65, 3 (428).
4. Exil : CTh. 16, 5, 6 (381) ; 12 (383) ; 14 (388) ; 18 (389) ; 20 (391) ; 29 (395) ; 31 (396) ; 34 (398) ; 62 (425) ; 64 (425) ; 65, 2 (428). — Confiscation : CTh. 16, 5, 2 ; 3 ; 4 ; 7 ; 8 ; 36 ; 39 ; 40 ; 51 ; 52 ; 54 ; 56 ; 58 ; 65 ; 16, 6, 4 ; 5 ; 6 ; 7 : CJ. 1, 5, 8, 4. — Déportation : CTh. 16, 5, 34 (398) ; 58 (415).
5. CTh. 16, 5, 9 (382) ; cf. *h. t.* 51 (410) ; 56 (415).
6. CTh. 16, 5, 34, 1 (398).
7. CTh. 16, 5, 34, *pr.* (398) ; 36, 1 (399).
8. CJ. 1, 5, 8, 11 (455).
9. CTh. 16, 5, 51 et 56.
10. *Ep.* 118 (*PL.* 54, 1030) ; cf. *Ep.* 17 (*ibid.*, 679-680).
11. *Ep.* 185, 7 (*CSEL.* 57, 6) : *Multi per illas leges correcti sunt et quotidie corriguntur* ; cf. *ibid.*, 29 (*CSEL.* 57, 27).

Mais, à supposer que la contrainte ait ramené la paix et peut être les brebis égarées au troupeau, nul ne pourra dire la sincérité de ralliements forcés.

Les juges séculiers étaient le plus souvent peu préparés aux discussions dogmatiques. Par des formules habiles, des hérétiques échappaient aux sanctions[1]. L'insuffisance de l'organisation judiciaire ne pouvait rester sans répercussion sur l'efficacité de la répression.

L'Eglise souhaitait ramener les hérétiques, non les châtier. Les empereurs, par charité chrétienne ou par prudence politique, n'ont pas toujours poussé à la répression. Socrate[2] et Sozomène[3] s'accordent à dire que Théodose I, bien qu'auteur du premier grand ensemble législatif dirigé contre l'hérésie, se montra tolérant. Le prosélytisme seul fut sévèrement puni. Mais les réunions hérétiques se tenaient en fait, pourvu que ce fut hors de la capitale. Les novatiens ne furent même pas tenus à cette limite. « Grandes étaient les pénalités... mais elles n'étaient pas toujours mises à exécution, car l'empereur n'avait pas l'intention de persécuter ses sujets ; il désirait seulement imposer l'uniformité de croyance au sujet de Dieu par l'intimidation ».

Les Manichéens[4]. — En dehors des donatistes, qui provoquèrent en Occident la grande crise de la fin du IVe et du début du Ve siècle, une seule secte fut poursuivie avec rigueur, celle des manichéens. Mais là encore la foi n'était pas seule en cause. La secte était ancienne. Elle avait déjà préoccupé les empereurs païens par ses liens avec la Perse, le grand adversaire de Rome, mais aussi parce qu'elle paraissait dangereuse pour l'ordre et la moralité traditionnelle. Dioclétien avait condamné au bûcher les chefs de la secte avec leurs « livres abominables ». Les adeptes encourraient la mort pour *maleficia* (magie), mais non le bûcher[5].

Trois quarts de siècle plus tard, Valentinien I ouvre la série des mesures législatives chrétiennes contre les manichéens[6].

1. Cf. l'aveu qu'implique la constitution d'Arcadius, CTh. 16, 5, 28 = CJ. 1, 5, 2 (395).
2. *H.E.*, V, 20 (*PG.* 67, 620).
3. *H.E.*, VII, 12 (*PG.* 67, 1446).
4. E. H. Kaden, *Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian, Festschrift H. Lewald* (Basel, 1953), 55-68.
5. *Collatio mosaicarum et romanarum legum*, XV, 3, 1 (31 mars 297) ; cf. W. Seston, *Dioclétien et la tétrarchie* (Paris, 1946), I, 156 ; Massei, *Scritti Ferrini* (Pavia, 1945), 280.
6. CTh. 16, 5, 3 (372).

On sait cependant qu'il souhaitait se tenir à l'écart des controverses religieuses. Mais ce que poursuivait l'empereur c'était moins l'hérésie que l'immoralité et les pratiques magiques que l'on imputait aux manichéens. Les docteurs sont recherchés, les lieux de réunion confisqués.

Les lois se succèdent dans les dernières années du IVe siècle. Tantôt les manichéens sont seuls en cause, tantôt ils sont frappés en même temps que d'autres hérétiques. A partir de Théodose, aux chefs traditionnels de magie et d'immoralité s'ajoute l'incrimination d'hérésie. La terreur qu'ils inspirent suscite une répression particulièrement sévère. Aux incapacités civiles[1] s'ajoute l'exclusion *ex omni orbe terrarum sed maxime de hac urbe* (Rome)[2].

Honorius prescrit à nouveau la recherche des manichéens. Ceux qui leur donnent asile sont frappés[3]. C'est que ces hérétiques sont particulièrement difficiles à saisir. Pas de culte extérieur, d'église, d'autel, de cérémonie. La doctrine elle-même est mal connue. Le secret gêne la répression et inquiète le pouvoir. La rigueur s'accroît avec la constitution du 22 février 407[4], rendue à l'instigation d'Innocent I[5]. Faute de dénonciation, l'effet de ces mesures fut sans doute limité. Devant l'échec de la rigueur, l'empereur essai de la persuation et de la clémence. L'édit du 15 novembre 407 récompense les conversions[6]. Cette voie nouvelle fut vite abandonnée. Après la chute de Stilicon (408), la sévérité reparaît. Comme à l'égard des donatistes, Honorius hésitait sur la politique à suivre. Pas de volonté précise, mais l'incohérence d'un prince faible, soumis à des influences contradictoires.

L'application de ces mesures en Afrique est connue par des documents peu nombreux mais très clairs. La recherche des manichéens incombe aux évêques, seuls capables de discerner l'erreur dogmatique. La comparution devant les tribunaux ecclésiastiques, composés d'évêques et de clercs est assurée par les agents du pouvoir civil. Les manichéens sont invités à confesser leur erreur et en abjurant à dénoncer leurs frères. L'abjuration est consignée par des notaires dans des procès-verbaux. La rétractation faite par écrit est constatée par des lettres de l'évêque.

1. CTh. 16, 5, 7 (381) ; 9 ; 18 ; 16, 7, 3.
2. CTh. 16, 5, 18 (389).
3. CTh. 16, 5, 35 (399).
4. CTh. 16, 5, 40.
5. CASPAR, *op. cit.*, I, 298, n. 1.
6. CTh. 16, 5, 41 et 43 (cf. Sirmond 12).

Lorsqu'il s'agit d'« élus » ces lettres ne leur sont remises qu'après un temps d'épreuve passé dans un monastère[1].

Les Manichéens de Rome au milieu du Ve siècle. — Malgré toutes les défenses légales, le manichéisme subsistait à Rome. Les réfugiés africains, fuyant l'invasion vandale, accroissent ses effectifs. Renouvellant les mesures de Théodose, Valentinien III les expulse à nouveau[2]. Sans plus de succès. Au milieu du ve siècle, un scandale éclate (443). Saint Léon fait faire une enquête. Elle révèle une victime, un enfant de dix ans, et les coupables, un jeune garçon, deux matrones et l'évêque manichéen. Ce dernier fait des aveux, révèle l'impudicité des mystères célébrés[3]. Un tribunal composé de clercs et de laïcs assiste le pape[4]. Mais, si l'enquête et le jugement relèvent des autorités religieuses, l'application de la peine (l'exil) fut laissée aux fonctionnaires publics[5]. L'affaire révélant l'importance de la secte, Léon prescrit aux évêques italiens de rechercher les manichéens sur leur territoire[6]. La procédure suivie dans cette affaire fut confirmée l'année suivante par Valentinien III. On opère une dissociation, que n'avait que très imparfaitement réalisé le droit antérieur, mais que la pratique imposait : aux juges ecclésiastiques, gardiens de la foi, de constater et de qualifier l'hérésie ; au pouvoir séculier, qui seul dispose des moyens de contrainte, d'appliquer les peines[7].

1. Ferrère, *Situation religieuse de l'Afrique chrétienne*, 297-299.
2. CTh. 16, 5, 62 ; 63 ; 64 ; cf. Sirmond, 6 (425). Ces textes sont tenus pour apocryphes par G. Savagnone, *Fonti apocrife del diritto romano ecclesiastico* (*BIDR.*, LIX-LX, 1956, 233-235), qui considère toute la collection de Sirmond comme l'œuvre d'un faussaire. La présence de ces textes au CTh. obligerait à situer l'apocryphe entre 425 et 438. La présence du texte à 2 constitutions d'intervalle au CTh. et le fait que les divergences que présentent les 2 expéditions, loin d'être le résultat d'interpolation comme le pense Savagnone, répondent à la différence de compétence territoriale de leurs destinataires, nous semblent confirmer son authenticité.
3. Léon, *Sermo*, 16, 4 (*PL.* 54, 178) ; *Ep.* 15 et 16 (54, 677 et s.).
4. Cette juridiction n'est pas, comme le croyait Caspar, l'exercice d'une sorte de mandat exercé par le pape pour le compte de la juridiction séculière. Elle est l'exercice de la juridiction propre reconnue aux évêques pour les affaires religieuses par Gratien (CTh. 16, 2, 23 ; 376) et Honorius (CTh. 16, 11, 1 ; 399) et que confirmera Valentinien III (Novelle 35 ; 452). Cf. W. Ensslin, *Valentinians III Nov. 17 et 18 von 445* (*ZSSt. Rom. Abt.*, 1937, 369-370). Il ne s'agit pas d'un tribunal mi-laïc, mi-ecclésiastique. La juridiction appartient au pape. Les laïcs qui l'entourent ont plutôt mission d'information. Leur participation au tribunal a pour but de révéler à tous l'immoralité des manichéens.
5. La compétence séculière pour la répression est confirmée par la lettre 118 (*PL.* 54, 1039).
6. *Ep.* 7 (*PL.* 54, 620) ; 20 janvier 444.
7. Novelle 8 (19 juin 445). W. Kissling, *Das Verhältnis zwischen Sacerdotium u. Imperium nach den Anschauungen der Päpste v. Leo d. gr. bis Gelasius I* (440-496), Paderborn, 1921, 18 ; W. Ensslin, *op. cit.*, 367 et s.

La réintégration des hérétiques[1]. — Comment réincorporer à la communauté l'hérétique repentant et quelle place lui donner ? Tels étaient les problèmes que posait la réintégration. Les conciles eurent à les résoudre dès le début du IVe siècle. Mais ce n'est que la doctrine augustinienne, façonnée au cours du conflit donatiste, qui justifiera ces premières solutions.

Le concile d'Elvire soumettait l'hérétique qui abjure à une pénitence de dix ans, au terme de laquelle il était reçu à la communion[2]. Mais il ne signale aucun rite de réconciliation. Quant à l'imposition des mains que prescrit le concile d'Arles à l'égard de malades qui « veulent croire », rien ne prouve qu'elle s'appliquât au seul hérétique repentant et non au néophyte[3].

C'est surtout à propos des donatistes que la forme et les effets de la réconciliation furent réglementés. On a vu le problème que soulevait le baptême conféré par les hérétiques et les distinctions auxquelles il avait donné lieu[4]. Lorsque le baptême avait été conféré « dans la Trinité », son renouvellement n'était pas nécessaire. Il suffisait d'une imposition des mains. Quant au sort des anciens hérétiques, il ne fut pas toujours identique. Tout dépendait de la politique qui l'emportait : rigueur à l'égard du coupable ou clémence pour provoquer les ralliements.

La question la plus délicate concernait les prêtres hérétiques qui revenaient à l'Eglise. En Afrique, les difficultés du recrutement sacerdotal incitèrent à la clémence. On a signalé les obstacles à accepter dans le clergé catholique d'anciens clercs hérétiques[5] ou à conférer les ordres à d'anciens hérétiques[6]. Finalement la solution libérale l'emporta le plus souvent. Mais saint Augustin admet que la condamnation prononcée pour faute disciplinaire dans la secte hérétique continue à peser sur ceux qui en ont fait l'objet après leur retour à la foi[7].

1. De Saint Palais d'Aussac, *La réconciliation des hérétiques dans l'Eglise latine*, *Et. sc. relig.*, II (Paris, 1943).
2. C. 22 (Bruns, II, 4). Les enfants qui n'étaient pas responsables de leurs erreurs sont reçus sans délai.
3. C. 6 (Bruns, II, 107). Au contraire le concile d'Orange (c. 1) de 441 concerne les hérétiques qui se convertissent en danger de mort. Si l'évêque est absent, un prêtre fera sur eux la consignation avec du chrême et une bénédiction (cf. Coll. dite second concile d'Arles, c. 26, Bruns, II, 122 et 134).
4. *Supra*, 63-66.
5. *Supra*, 117-121.
6. *Supra*, 130-132.
7. *Ep.* 35, 2 et 93, 12, 50 (*CSEL*. 34, 28 et 493 = C. 24, qu. 1, c. 39 et 38).

§ 3. — *Les Apostats*

L'hérétique s'est laissé entraîner par l'erreur ou l'orgueil. L'apostat trahit sa foi. Déjà sévèrement réprimée lorsque la persécution lui donnait quelque excuse, l'apostasie dans une Eglise qui bénéficie des faveurs du pouvoir ne mérite plus le pardon[1]. L'Eglise et les lois séculières la punissent également.

Législation conciliaire. — Les premiers conciles du IVe siècle eurent à liquider les suites des défaillances provoquées par la persécution de Dioclétien. Des apostats n'ont pas sollicité leur réintégration, se sont abstenus de faire pénitence. A l'heure de la maladie, ils demandent la communion. On ne la leur accordera qu'après guérison et pénitence convenable[2]. En Orient, la violence de la persécution apparaît à travers les premiers canons du concile d'Ancyre[3], qui distinguent minutieusement selon les personnes et les circonstances, écartent du ministère les clercs coupables, mais se montrent cléments pour ceux qui n'ont cédé que sous la violence. Le concile de Nicée fixera les temps de pénitence imposés à ceux qui ont failli pendant la persécution de Licinius[4].

La victoire constantinienne n'assurait pas cependant la paix totale aux chrétiens. En Gaule, au milieu du ve siècle, la collection dite second concile d'Arles, estime encore nécessaire de reproduire les dispositions du concile de Nicée et soumet à la pénitence ceux qui ont été contraints par violence à abjurer ou à sacrifier[5].

Législation impériale. — Par un singulier paradoxe, qui marque bien le rôle de l'Etat dans les affaires religieuses, ce sont les constitutions impériales qui, plus que la loi canonique, punissent l'apostasie et le Code Théodosien consacre un Titre (XVI,7) à sa répression.

1. Jérôme (*Comment. in Ep. ad Tit.*, ch. 2, v. 16, *PL.* 26, 576 = C. 11, qu. 3, c. 84) donne de l'apostasie une notion très large, non seulement le reniement du Christ, mais le péché contre les vertus qu'il incarne, sagesse, justice, vérité, sainteté, force.
2. C. Arles, c. 22 (BRUNS, II, 110).
3. C. 1-4 (BRUNS, II, 66-67 = D. 50, c. 32).
4. C. 11 (BRUNS, I, 17 = D. 50, c. 32, § 6).
5. C. 10 et 11 (BRUNS, II, 131-132). Le c. 25 (*ibid.*, 133 = D. 50, c. 69) exclut de la communion et de l'accès aux ordres ceux qui *post sanctam religionis professionem apostatant et ad saeculum redeunt*. Mais il s'agit là non pas d'apostasie de la foi, mais d'infidélité à un engagement religieux.

Dans sa haine du judaïsme, Constance avait puni de la confiscation le chrétien qui adoptait cette religion[1]. Mais ce n'est qu'après l'édit de Thessalonique qu'une législation s'élabore contre toute forme d'apostasie. Conséquence du ralliement officiel de l'Empire à la foi nicéenne, peut-être aussi réaction contre des apostasies plus fréquentes au profit du paganisme qui tentait une ultime renaissance[2]. Confiscation des biens, incapacité de tester frappent les chrétiens qui retournent au paganisme[3]. Dans les années suivantes, Théodose[4] et Gratien[5] atténuent la rigueur des sanctions à l'égard de simples catéchumènes, l'aggravent contre le commun des apostats; à l'incapacité de tester s'ajoute celle d'hériter. Les apostats sont mis à l'écart de la communauté.

Arcadius tolère le droit successoral *ab intestat*, mais limité aux père et mère, enfants et petits-enfants, frères et sœurs[6] et Valentinien III condamne la fraude qui, pour tourner l'interdiction de tester ou de donner, masque la libéralité sous l'apparence d'une vente[7].

Ces lois prouvent la vigueur du paganisme en plein v[e] siècle, la fragilité de certaines conversions. Elles confirment ce que l'on pouvait conclure des témoignages de la hiérarchie elle-même[8]. Mais elles se montrent moins sévères pour l'apostat que pour l'hérétique. Pas d'exclusion des fonctions publiques, d'exil, de confiscation (le passage au judaïsme mis à part, mais c'est le judaïsme plus que l'apostasie qui provoque cette rigueur). Seul l'édit de Concordia (391) proclame les apostats *a consortio omnium segregati*. Il faut attendre la Novelle III de Théodose II pour rencontrer la peine de mort et la confiscation, non contre l'apostat, mais contre celui qui par menace ou violence provoque l'apostasie[9].

Cette clémence relative en face d'un crime en lui-même plus grave s'explique cependant. L'hérésie est une division et l'occasion de troubles. Gardien de l'unité et de l'ordre romain, l'empereur la poursuit avec vigueur. L'apostasie ramène au paganisme et celui-ci compte encore des adeptes puissants. Retour à une

1. CTh. 16, 8, 7 (357).
2. Hypothèse de Geffcken, *Ausgang des Heidentums*, 145.
3. CTh. 16, 7, 1 (381, Théodose).
4. CTh. 16, 7, 2 (383); 4 et 5 = CTh. 11, 39, 11 = CJ. 1, 7, 3 (édit de Concordia, 11 mai 391).
5. CTh. 16, 7, 3 = CJ. 1, 7, 2 (383).
6. CTh. 16, 7, 6 (396).
7. CTh. 16, 7, 7 = CJ. 1, 7, 4 (426).
8. *Supra*, 90 et s.
9. § 4 = CJ. 1, 7, 5 (438).

tradition, condamnée sans doute, mais qui persiste, il n'a pas l'aspect révolutionnaire de l'hérésie. C'est pourquoi l'Etat le punit moins durement.

SECTION III

RELATIONS AVEC JUIFS ET PAIENS

§ I. — *L'église et le judaïsme*[1]

La situation des juifs au Bas-Empire devrait être envisagée sous son double aspect, psycho-sociologique : que pense-t-on des juifs et quelle place leur fait-on dans la société juridique et quel est leur statut légal ? Ce dernier relève plus spécialement de l'historien des institutions. Mais ici, comme souvent, la législation reflète une opinion moyenne, avec ses variations et ses contradictions. Sans doute le législateur peut également tenter de l'infléchir dans un sens déterminé. Mais ce serait se condamner à ne pas comprendre les textes législatifs que de les séparer de l'ambiance sociale dans laquelle ils sont nés.

La situation était ici particulièrement complexe. Elle mettait en présence trois groupes, juifs, chrétiens et païens et le paganisme avait été conduit depuis le début de l'Empire à prendre vis-à-vis du judaïsme des attitudes souvent fort différentes. La législation

1. Th. Reinach, V° *Judaïsme*, dans *Dict. des antiquités grecques et romaines de Daremberg et Saglio*, III, 623 et s.; *DACL*. VIII, 92 et s. (Dom Leclercq); V° *Antisemitismus*, *Realencyclopedie der Altertumwissenschaft*, *Suppl*. V (Heinemann); *Reallexikon f. Antike u. Christentum*, 469-476 (Leipoldt); — L. Lucas, *Zur Geschichte der Juden im vierten Jahrhundert* (Berlin, 1910); P. Bérard, *Saint Augustin et les Juifs* (Lyon, 1913); J. Parkers, *The conflict of the Churcha. the Synagogue* (London, 1934); S. Solazzi, *Fra norme romane antisemile*, *BIDR*. 44 (1937), 396-407; Idem, *Unioni di cristiani e ebrei nelle leggi del Basso Impero* (*Mem. ac. Napoli*, 1939); J. Vogt, *Kaiser Julian u. das Iudentum* (Leipzig, 1939); R. Thouvenot, *Chrétiens et Juifs à Grenade au IVe siècle après J.-C.* (*Hespéria*, 30, 1943, 201-211); Ferrari dalle Spade, *Privilegi degli Ebrei nell'Impero romano cristiano* (*Festschrift Wenger*, II, 1945, 102-117); Idem, *Giurisdizione speciale ebraica nell impero romano cristiano* (*Scritti Ferrini*, Milano, I, 1947, 239-262, ces deux articles sont reproduits au t. III des *Scritti giuridici*, 1956); B. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins* (Basel, 1946); Idem, *Augustin et les Juifs* (*Recherches Augustiniennes*, I, 1958, 225-241); M. Simon, *Verus Israël, Etude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'empire païen* (135-425), *Bibl. éc. franç. Athènes et Rome*, fasc. 166, 1948; J. E. Seaver, *Persecution of the Jews in the roman Empire* (410-438), Laurence, University of Kansas, 1952.

et la politique des empereurs païens s'étaient en général (sauf à l'époque des guerres juives) montrées tolérantes et parfois favorables. Par contre l'opinion publique leur était souvent défavorable. Le reproche essentiel était l'isolement qu'impliquait l'observance de la loi. Les juifs restaient à l'écart de la communauté romaine. Réaction sociale plus que religieuse, populaire plus que doctrinale. Ces tendances contraires se retrouveront au Bas-Empire, compliquées par la diversité des attitudes chrétiennes.

Chrétiens et juifs. — Né dans le milieu juif, le christianisme s'en était peu à peu séparé. Divergences de foi et de rites, hostilité à la race qui fit périr le Christ expliquent l'opposition chrétienne. Mais les juifs de leur côté ont marqué d'autant plus nettement les différences que la confusion avec les chrétiens les exposaient à la persécution.

Les contacts ne sont pas cependant totalement rompus. Ils persistent au IVe siècle. En Orient surtout, et principalement en Palestine, en Phrygie ou en Galacie, des chrétiens judaïsant adoptent des usages et des prescriptions juives. A Antioche par exemple, ils demandent la guérison à des pratiques cultuelles de médecins juifs. Des serments sont prêtés sur la Thora ; des chrétiens participent aux jeûnes et aux fêtes juives [1]. Le « concile de Laodicée » interdit ces abus [2]. En Occident, ils sont plus rares, car les juifs étaient moins nombreux. Mais le concile d'Elvire dénonce le mariage entre chrétiennes et juifs, le culte sabbatique, la rivalité des bénédictions juives et chrétiennes pour assurer la fertilité des champs ; les repas en commun [3]. Des pratiques analogues sont attestées en Afrique [4]. En Gaule, les *Statuta ecclesiae antiqua* font preuve d'un certain libéralisme en autorisant juifs, païens et hérétiques à assister à la messe des catéchumènes [5].

La doctrine. — Le christianisme ne répudiait pas ses origines juives. L'anti-sémitisme chrétien n'est pas primitif. Mais au IVe siècle, il s'affirme déjà. Les griefs sont multiples. Au reproche d'isolement, repris aux païens, s'ajoutent les oppositions doctrinales et le souvenir de la responsabilité juive dans la mort du Christ.

1. Lietzmann, *Hist. de l'Eglise ancienne*, trad. franç., IV, 110-111.
2. C. 7 ; 16 ; 29 ; 35 ; 36 ; 37 ; 38 (Bruns, I, 74 et s.).
3. Concile d'Elvire, c. 16 ; 26 ; 49 ; 50 ; 78 (Bruns, II, 4 et s.).
4. M. Simon, *op. cit.*, 373-383.
5. C. 84, cf. c. 89 contre ceux qui s'adonnent aux « superstitions juives » (Bruns, II, 149).

Mais les juifs ont une place dans l'ordre du monde. Ils sont les « témoins de leur iniquité » (Augustin). A la différence des hérétiques, ils n'ont pas à disparaître. Et cette opinion contribuera au maintien de dispositions légales en leur faveur. La doctrine et la liturgie témoignent même parfois d'une certaine bienveillance, d'une relative sympathie[1]. Ambroise ne demande ni poursuite, ni interdiction du culte. Il parlera cependant à propos de la synagogue de Callinicum, brûlée par des chrétiens, du « temple d'impiété » et s'opposera à ce que les coupables soient condamnés à la reconstruire[2].

En Orient, les sermons de saint Jean Chrysostome contre les juifs[3] font de lui l'un des « maîtres de l'imprécation anti-juive »[4]. Augustin incite à la charité envers un peuple malheureux[5], au respect de leur culte, car les juifs sont à leur manière témoins du Christ[6]. Mais ils doivent servir et non commander[7].

Cette doctrine nuancée et parfois presque contradictoire inspire une législation ici encore essentiellement séculière[8]. Ses incertitudes se retrouvent dans trois tendances difficilement conciliables : maintien d'un statut privilégié, interdiction du prosélytisme, et, tardivement, hostilité à l'égard du judaïsme.

I. — Maintien d'un statut privilégié.

La religion juive, ses prêtres, le patrimoine nécessaire au culte avaient depuis César bénéficié d'un régime privilégié. Celui-ci persiste et parfois se renforce au Bas-Empire. Et l'on ne peut échapper à un parallèle entre le statut privilégié du judaïsme et celui dont jouit à la même époque l'Eglise catholique.

1. M. Simon, *op. cit.*, 119 et s., 270-271.
2. J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain*, 365 ; *Ambrosiaster, Sermo* VII pour les Kal. de janvier, 14 et *Comm. de l'Ep. aux Romains*, IX, 27 (*PL.* 17, 618 et 139) ; sur les divers points de vue développés par saint Jérôme, cf. Seaver, *op. cit.*, 50-52.
3. *PG.* 48, 843-942.
4. M. Simon, *op. cit.*, 256-263.
5. *Enarr. in Psalm.*, 84, 11 (*Corpus Christ.*, 39, 117) ; *Adv. Judeos*, 10, 15 (*PL.* 42, 64).
6. *Civ. Dei*, 18, 46.
7. Sur cette doctrine augustinienne, cf. Seaver, *op. cit.*, 52 et s. Cf. le sermon 4 *contra Judaeos* de Quodvultdeus (*Clavis Patrum*, n° 404 ; *PL.* 42, 1117-1130), l'*Altercatio synagogae et ecclesiae* (*PL.* 42, 1131-1140) faussement attribuée à Augustin (*Clavis Patrum*, n° 577).
8. La législation est abondante. Le CTh. a recueilli au L. XVI, t. 8, 29 lois échelonnées de 321 à 429. Au C.J. I, 9, on en trouve 16 de 315 à 439. Il faut y ajouter les Titres du CTh. XVI, 9 et C.J. 1, 10 sur les esclaves chrétiens appartenant à des Juifs, la Novelle III de Théodose II et quelques constitutions réparties dans divers titres des codes.

Immunité du clergé. — Le clergé juif bénéficie d'une immunité personnelle. Les textes législatifs la signalent à partir de 330[1]. Exemption de tout *munera personale* ou *civile*, sauf de l'obligation aux charges curiales[2]. Cette mesure rappelle celle dont bénéficiait le clergé chrétien depuis 313[3].

L'obligation pour le clergé juif d'assumer les charges curiales souleva des difficultés analogues à celles auxquelles avait donné lieu le privilège du clergé chrétien. Mêmes hésitations et mêmes variations.

D'abord exemptés de la curie, les prêtres juifs avaient été « admis » à ses honneurs par Septime Sévère et Caracalla[4]. Constantin les y obligea par une loi générale. Mais en réalité ce texte était une faveur. En souvenir des privilèges anciens, l'empereur concédait l'exemption de la curie à deux ou trois juifs par cité[5]. Gratien, puis Honorius rappellent l'obligation. Le premier en invoquant la charge analogue qui pèse sur le clergé chrétien[6]; le second en écartant l'argument que des juifs d'Italie du Sud avaient voulu tirer d'une loi orientale[7].

En Orient, en effet, Arcadius était plus libéral. Se prévalant des privilèges du clergé chrétien, il avait par esprit d'égalité donné une immunité analogue aux juifs[8]. Mais bientôt les besoins des curies dépeuplées imposèrent de soumettre les clercs chrétiens aussi bien que les juifs aux charges curiales[9]. Lorsqu'il confirme à nouveau les privilèges du clergé juif en 404, Arcadius ne mentionne plus l'exemption de la curie[10].

Protection des personnes. — En 396, Arcadius avait également réprimé pénalement les injures publiques à l'égard d'un « patriarche » juif[11]. Cette constitution laisse supposer les violences dont les plus hauts dignitaires du clergé juif étaient l'objet.

1. CTh. 16, 8, 2 et 4 (probablement deux expéditions différentes du même texte, cf. Seeck, *Regesten*, 83).
2. Mais seulement pour ceux qui sont déjà décurions et à l'exception du service de garde et d'escorte des convois.
3. CTh. 16, 2, 2 et 7 (313 et 330), *supra*. L'exemption de la curie est plus large pour les chrétiens que pour les Juifs. Mais ceux-ci sont, à cet égard, mieux traités que les hérétiques, qui n'ont aucune dispense.
4. D. 50, 2, 3, 3.
5. CTh. 16, 8, 3 (321).
6. CTh. 12, 1, 99 (383).
7. CTh. 12, 1, 157 et 158 (398).
8. CTh. 16, 8, 13 (397).
9. CTh. 12, 1, 163-165 (399), probablement trois fragments du même texte.
10. CTh. 16, 8, 15.
11. CTh. 16, 8, 11.

Protection des synagogues. — Dès le cours du IVe siècle l'hostilité sournoise, les brimades, le mépris firent utiliser les synagogues comme gîtes d'étape pour les troupes. Valentinien I dut rappeler ses fonctionnaires à la décence envers les édifices religieux [1]. Après la reconnaissance du christianisme comme religion officielle, des chrétiens se crurent autorisés à s'attaquer plus brutalement aux synagogues.

L'incendie de la basilique de Callinicum (sur l'Euphrate) en 388 n'est que l'un de ces incidents, le mieux connu grâce aux lettres d'Ambroise. Théodose avait, en effet, exigé de l'évêque instigateur des actes de violence qu'il fasse rebâtir la synagogue à ses frais. Mais saint Ambroise intervint auprès de l'empereur et obtint finalement l'impunité des chrétiens [2].

La législation fait état d'autres abus. Les réunions cultuelles sont empêchées, des synagogues pillées ou détruites, des juifs victimes d'actes de violence [3]. Les textes concernent l'Orient ou l'Illyrie. Mais les juifs d'Occident n'étaient pas toujours à l'abri des violences. Les empereurs rappellent que le culte juif n'est pas interdit, qu'il faut donc le laisser pratiquer librement. Ils obligent à restituer les objets de culte ou leur valeur, à rendre les synagogues et, lorsqu'elles ont été transformées en églises, à donner à leur place un terrain équivalent.

Le respect des fêtes. — Au début du Ve siècle, Honorius prescrit encore le respect du sabbat. Actes juridiques privés, procédures judiciaires où des juifs sont en cause, sont interdits le jour du sabbat et les autres jours de fêtes juives [4].

Les privilèges de juridiction. — L'un des plus importants privilèges accordés aux communautés juives était le respect de leurs juridictions religieuses. Le parallélisme est ici frappant entre juifs et chrétiens. On est malheureusement moins bien renseigné sur l'histoire de cette juridiction hébraïque que sur celle de l'*audientia episcopalis*. La première constitution qui s'y réfère date de 398 [5], c'est-à-dire d'une époque où la compétence des juridictions chrétiennes subissait une limitation sen-

1. CTh. 7, 8, 2 = CJ. 1, 9, 4 (368, 370 ou 379).
2. *Ep.* 40 et 41 (*PL.* 16, 1101 et s.), J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'empire romain*, 205-221.
3. CTh. 16, 8, 9 (393) ; 12 (397) ; 21 (412-418) ; 25 (423) ; 26 (423) ; 27 (423).
4. CTh. 16, 8, 20, 1 (412) ; cf. 2, 8, 26 et 8, 8, 8.
5. CTh. 2, 1, 10. Au CJ. 1, 9, 8, le texte figure avec des interpolations qui marquent la défaveur à l'égard des juridictions juives.

sible. La compétence des tribunaux juifs est du même ordre que celle qui fut alors accordée aux évêques : compétence pour les questions religieuses et pour les matières civiles, mais dans ce cas, seulement à la suite d'un compromis. Pour être exécutoire, la sentence devait être confirmée par le juge séculier. Faute de textes antérieurs [1], on ne peut savoir si cette législation amorçait la réduction de la compétence des tribunaux hébraïques qui sera effective au v[e] siècle.

Législation économique. — Certaines dispositions ne sont qu'un rappel du droit commun. Qu'il ait fallu les prendre, que les commissaires de Théodose aient jugé utile de les insérer dans leur code laisse soupçonner l'hostilité dont les juifs étaient parfois victimes et la tendance de leurs adversaires à les soumettre à de lourdes charges.

C'est ainsi que Théodose, tout en affirmant que les juifs riches sont astreints au *navicularium munus,* en dispense les pauvres ou ceux qui n'exerçent que de petits commerces [2]. Une curieuse constitution d'Arcadius interdit de taxer les marchandises vendues par des juifs. La détermination des prix ne relève que des autorités hébraïques. Il est interdit de la confier à des fonctionnaires d'autre religion [3].

Trois constitutions permettent de suivre les vicissitudes d'une taxe perçue par le clergé juif sur ses coréligionnaires qui porte, comme l'impôt d'Etat sur les commerçants, le nom d'*aurum coronarium.* Chaque synagogue devait fournir au patriarche une certaine quantité d'or et d'argent. Les envois étaient faits au patriarche d'Orient. En 399, Honorius interdit ces transports de métal et fit attribuer au fisc les sommes ainsi perçues [4] ! En 404, il rapportait cette mesure, permettant à nouveau l'envoi des sommes selon l'usage ancien [5]. Mais, après la disparition du patriarche, Théodose II régla définitivement la question, en maintenant la perception, mais en faisant verser la taxe au Trésor. Il exigea même l'envoi des sommes perçues en Occident [6]. Ainsi peu à peu dans tous les domaines l'hostilité l'emportait sur la tolérance.

1. Une constitution de 392 (CTh. 16, 8, 8) signale bien la juridiction hébraïque, mais sans en fixer la compétence.
2. CTh. 13, 5, 18 (390).
3. CTh. 16, 8, 10 = CJ. 1, 9, 9 (396).
4. CTh. 16, 8, 14.
5. CTh. 16, 8, 17.
6. CTh. 16, 8, 29 (429).

II. — L'interdiction du prosélytisme.

L'existence d'un prosélytisme juif sous l'empire à été discutée. Si l'opinion rabbinique était partagée sur son opportunité, il s'est parfois manifesté, mais il est impossible d'en connaître le succès[1]. Quatre constitutions, qui le répriment, prouvent son existence.

Interdiction des conversions. — Constance avait déjà sévi contre ceux qui se convertissaient au judaïsme, en même temps qu'il menaçait du bûcher les juifs qui lapidaient leurs coréligionnaires qui reniaient leur foi[2]. Plus tard, il frappe de la confiscation tout chrétien passant au judaïsme[3]. Gratien se contente de l'interdiction de tester[4], peine qui frappe également le chrétien qui passe à l'hérésie ou retourne au paganisme. Le juif, auteur de la conversion, encourait la même peine. Avec Honorius la sévérité croît. La conversion au judaïsme est tenue pour un sacrilège et punie de mort[5]. Théodose II ne sera pas moins sévère[6].

La rigueur des sanctions qui frappent les mariages entre chrétiens et juifs[7], alors que l'Eglise les réprouvait mais sans les frapper de sanctions canoniques, s'explique, au moins pour partie, par le souci d'éviter toute occasion de prosélytisme.

La protection des esclaves chrétiens. — Plus que le mariage, la servitude auprès d'un maître juif risquait de mettre la foi du chrétien en péril. Maître du corps et de la vie de l'esclave, le maître ne pouvait-il le contraindre à abjurer ? L'importance sociale de ce problème explique qu'un titre lui ait été consacré au Code théodosien (XVI, 9).

Un premier groupe de dispositions interdit la circoncision des esclaves, chrétiens ou païens. Déjà les empereurs païens avaient pris des mesures de cet ordre[8]. Constantin libère de la servitude l'esclave circoncis par son maître[9].

Constance ajoutait à cette première sanction la peine de mort

1. M. Simon, *op. cit.*, 315-355.
2. CTh. 16, 8, 1, pr. (339) = CJ. 1, 9, 3.
3. CTh. 16, 8, 7 = CJ. 1, 7, 1.
4. CTh. 16, 7, 3 = CJ. 1, 7, 2 (383).
5. CTh. 16, 8, 19 = CJ. 1, 9, 12 et 1, 12, 2 (409).
6. CTh. 16, 8, 26 = CJ. 1, 9, 16 (423) et Novelle III, § 4 (438).
7. CTh. 16, 8, 6 (339); 3, 7, 2 = 9, 7, 5 = CJ. 1, 9, 6 (388), *supra*, 526.
8. D. 48, 8, 11, pr. § 3 et 4, § 2; *Sententiae Pauli*, V, 22, 4.
9. CTh. 16, 9, 1 et Sirmond 4 = CJ. 1, 10, 1 (335); mesure renouvelée par Théodose I et Théodose II, CTh. 3, 1, 5 (384) et 16, 8, 22 (415).

contre le maître. Par une mesure plus radicale et préventive, il interdit aux juifs l'achat d'esclaves chrétiens[1]. Peut-être Constantin avait-il déjà pris une mesure en ce sens[2], mais le texte ne nous en est pas parvenu.

Théodose I s'efforce également de soustraire aux juifs les esclaves chrétiens. Il fait racheter ces esclaves par des chrétiens et défend aux juifs d'en acquérir à l'avenir[3]. On s'orientait ainsi vers une interdiction totale faite aux juifs d'avoir des esclaves chrétiens. Toutefois la législation occidentale fut ici moins sévère. Honorius tolère encore que des juifs aient des esclaves chrétiens sous la seule condition de les laisser pratiquer leur religion et de ne se livrer à aucun acte de prosélytisme[4]. Et si l'*Interpretatio* de la constitution de Théodose I, qui représente l'état du droit en Gaule au milieu du ve siècle, fait état en termes très généraux d'une interdiction d'« avoir » des esclaves chrétiens, elle continue, en se contredisant, en parlant simplement de l'interdiction de la circoncision. Le régime souhaité et la tolérance de fait étaient ainsi rapprochés ! En Italie, à la fin du v[e] siècle, Gélase n'est pas surpris d'apprendre que des juifs possèdent encore des esclaves chrétiens. Il prescrit une enquête au sujet d'un esclave qui a cherché refuge auprès de l'Eglise et qui se dit chrétien depuis son enfance. Son maître juif l'aurait circoncis. L'affaire est de celles qui embarrassent Gélase. Il ne saurait tolérer que la religion chrétienne soit bafouée, mais il craint la fraude de l'esclave et ne veut pas sacrifier injustement les droits du maître[5].

En Orient, Théodose II s'efforce au contraire de soustraire totalement les esclaves chrétiens aux juifs. Il les attribue à l'Eglise[6] et interdit aux juifs d'en acquérir à titre onéreux ou à titre gratuit[7]. Les juifs ne pourront garder que les esclaves acquis par succession, sous la condition de leur laisser pratiquer leur religion. Ainsi espérait-on faire disparaître peu à peu cette servitude sans porter atteinte au droit de propriété. Mais des constitutions justiniennes prouvent qu'elle subsistait encore au milieu du VI[e] siècle.

1. CTh. 16, 9, 2 (339).
2. Eusèbe, *Vita Constantini*, IV, 27 ; cf. CTh. 16, 8, 22 (415).
3. CTh. 3, 1, 5 (384).
4. CTh. 16, 9, 3 (415).
5. Fragment 43 (THIEL, 506, cf. C. 17, qu. 4, c. 34).
6. CTh. 16, 8, 22 (415).
7. CTh. 16, 9, 4 (417) et 5 (423).

Protection des juifs convertis contre leurs anciens coréligionnaires. — Constantin avait déjà interdit aux juifs d'inquiéter ceux d'entre eux qui se convertiraient [1]. Mais les essais de ramener les transfuges ou les actes d'hostilité à leur égard ne cessèrent pas pour autant. Dans sa fureur anti-juive, Constance condamne au feu les juifs et plus spécialement les chefs des communautés et les patriarches coupables de violence (en particulier de lapidation) contre des convertis [2].

Sans conduire aux excès que dénonce Constance, les conversions ne pouvaient manquer de jeter le trouble dans les familles. L'animosité contre le transfuge se traduisait parfois par son exhérédation. Valentinien III ne voit dans ce geste que l'oubli des devoirs familiaux. Venant au secours des enfants ainsi exhérédés, il leur garantit au moins leur part *ab intestat*. Si des enfants convertis commettent à l'égard de leurs parents juifs un « crime très grave » justifiant l'exhérédation, ils subiront la peine prescrite. Mais l'empereur leur attribue cependant au moins la quarte falcidienne, qui, malgré leur crime, vient récompenser leur conversion [3] !

III. — **Mesures hostiles.**

Ainsi dans tous les domaines la législation se faisait peu à peu moins favorable, voire plus sévère pour le judaïsme. Aux privilèges et à la tolérance se substituaient peu à peu rigueurs et déchéances. La législation constantinienne avait respecté le statut propre aux juifs et ne s'était attaquée qu'au prosélytisme. Constance se montre violemment hostile au judaïsme. Celui-ci n'en persiste pas moins. Jusqu'à la fin du IVe siècle il ne semble pas menacé par de nouvelles lois. Mais l'antisémitisme se manifeste par des incidents locaux, souvent graves.

L'action de saint Ambroise sur Théodose, celle de saint Jean Chrysostome sur Arcadius orientent la législation à la fin du IVe siècle dans la voie d'une franche hostilité.

Premières mesures. — C'est d'abord le particularisme juif, déjà dénoncé sous les empereurs païens qui est poursuivi et condamné. Saint Ambroise disait des juifs *Romanis legibus teneri se negant*. C'était une différence avec les chrétiens, dont les

1. CTh. 16, 8, 5 et Sirmond 4 (335).
2. CTh. 16, 8, 1 = CJ. 1, 9, 3 (339).
3. CTh. 16, 8, 28 (426).

apologistes soulignaient l'obéissance aux lois de la cité. Les empereurs veulent soumettre les juifs aux lois romaines. Ainsi s'explique l'interdiction de célébrer les mariages selon les usages juifs [1].

Mais en même temps qu'on les soumet au droit de Rome, on leur refuse l'accès aux fonctions publiques. Comme les hérétiques ils sont exclus des *militiae* [2]. Seuls leur restaient ouverts la profession d'avocat et l'« honneur des charges curiales » !

Législation de Théodose II. — Le règne de Théodose II marque une aggravation sérieuse de la situation des juifs [3]. On leur reproche de brûler les images de la croix à l'occasion de la fête d'Aman. Cette coutume, qui heurte les chrétiens, leur est interdite sous peine de suppression de la fête elle-même [4]. En 415 le patriarche Gamaliel est déposé [5]. C'est l'occasion de mesures hostiles au judaïsme : interdiction de bâtir de nouvelles synagogues, destruction de celles qui se trouvent dans des lieux déserts, lorsque cela est possible sans susciter d'émeute, interdiction faite aux juifs de juger des chrétiens, etc. La fonction de patriarche devait disparaître dans les années suivantes. En 429, elle n'existe plus [6].

En 438, une importante constitution s'attaque à ceux qu'elle qualifie d'« ennemis des lois romaines et de la majesté suprême ». Interdiction de toute fonction civile ; de toute juridiction à l'égard des chrétiens, de toute construction de nouvelle synagogue, sous peine d'amende de 50 livres d'or et de l'attribution du bâtiment à l'Eglise ; destruction des synagogues qui menacent ruine, etc. Par contre, les juifs ne devront pas se prévaloir de cette mise à l'écart pour échapper aux charges curiales. Un seul emploi leur est épargné, celui de gardien de prison, car on craint qu'ils n'en profitent pour maltraiter les prisonniers chrétiens [7].

Conversions feintes. — Pour échapper à ces déchéances, certains juifs consentent à des conversions fictives. Avec sagesse Honorius les autorise à retourner à leur foi sans encourir les peines qui frappent les chrétiens apostats [8].

1. M. Simon, *op. cit.*, 267-269.
2. CTh. 16, 8, 16 (404) et 24 (418).
3. M. Simon, *op. cit.*, 160 et s.
4. CTh. 16, 8, 18 (408) ; sur les crucifixions d'enfants à l'occasion de cette fête cf. Socrate, *H. E.* VII, 16.
5. CTh. 16, 8, 22 = CJ. 1, 9, 15.
6. CTh. 16, 8, 29, *supra*, 628, n. 6.
7. Nov. 3 de Théodose II.
8. CTh. 16, 8, 23 (416).

§ 2. — Le sort du paganisme[1]

Pour comprendre l'attitude de l'Eglise et de la législation séculière à l'égard du paganisme, il est nécessaire d'en rappeler sommairement la place dans la société du Bas-Empire. Son importance, ses appuis expliquent l'ampleur de la législation, mais aussi les ménagements auxquels elle fut parfois tenue.

I. — Le paganisme dans la société du Bas-Empire[2].

Paganus[3]. — Le terme apparaît avec son acception religieuse nouvelle dans les textes juridiques en 370[4]. Il est synonyme de *gentilis*, dont il paraît une transposition populaire[5]. Le mot était connu de la langue « païenne ». Formé sur *pagus*, il désignait le « paysan ». Dans la langue militaire, il avait en outre le sens de « civil », par opposition au militaire[6] et chez les gladiateurs, il désignait celui qui avait cessé de combattre. Comment en vint-il à désigner dans la langue des chrétiens le fidèle des anciens culte ?

Plusieurs explications ont été suggérées. La prépondérance de l'élément urbain dans le christianisme primitif aurait fait assimiler « paysan » et « païen ». Ou bien le *paganus*-civil s'oppose à la *militia Christi* que forment les chrétiens. Ou encore influence

1. J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (Heidelberg, 1920) ; W.W. Hyde, *Paganism to Christianity in the roman Empire* (Philadelphia, Univers. of Pensylvania Press, 1946, VII-296 p.).

2. Dom H. Leclercq, *Persistance du paganisme*, *DACL*. 1936 ; Mac Kenna, *Paganism a. pagan survival in Spain up to the fall of the wisigothic Kingdom* (Washington, 1938) ; G. Bardy, *Chrétiens et païens à la fin du IVe siècle* (*L'Année théologique*, 1943, 457-503) ; A. Alföldi, *The conversion of Constantine a. pagan Rome* (Transl. by Mattingly, Oxford, 1948, 140 p.) ; K. Fr. Stroheker, *Der Senatorische Adel im spätantiken Gallien* (Tübingen, 1948, 234 p.) ; E. Male, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes* (Paris, 1950, 330 p.). L'étude des forces païennes et chrétiennes en présence à Antioche au IVe siècle est faite par P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle* (Paris, 1955, 191-216). Sur les raisons de la résistance païenne à la conversion, P. Courcelle *Propos anti-chrétiens rapportés par saint Augustin*, *Recherches Augustiniennes*, I (1958), 149 et s.

3. J. Zeiller, *Paganus*, *Bull. Ac. Insc. et B. L.* 1940 ; H. Grégoire et P. Orgals, *Paganus, étude de sémantique et d'histoire* (*Mél. Smets*, Bruxelles, 1952, 363-400) ; Ch. Mohrmann, *Encore une fois paganus* (*Vigiliae Christianiae*, 1952, 109-121) ; Blaise, *Dict. latin-français des auteurs chrétiens*, V° *Paganus* ; E. Bickel, *Pagani*, *Rhein. Mus.* 1954, 1-47.

4. CTh. 16, 2, 18. On le rencontre vers la même époque dans des constitutions orientales : CTh. 16, 7, 1 (381) et 2 (383) ; 2, 8, 22 (395).

5. CTh. 16, 5, 46 (409) ; 16, 10, 21 (416) ; Augustin, *Ep.* 184 *bis*, 3, 5 (*CSEL*. 44, 736) ; cf. Roblin, *Paganisme et rusticité*, *Annales*, 1953, 173-183.

6. CTh. 7, 21, 2 (326).

des « origines hébraïques du vocabulaire chrétien », *paganus* remplaçant le mot plus littéraire de *gentilis*, pour désigner les nations qui entourent le peuple élu (traduction de l'hébreu, goy, cf., en grec ἐθνικός) ?

Quelle que soit l'origine du vocable, il présente pour le sociologue l'intérêt d'attester l'individualisation d'un groupe social, déterminé par sa fidélité aux religions traditionnelles. La religion est ici encore un critère des discriminations sociales plus effectif que les anciennes catégories juridiques des citoyens, latins ou pérégrins.

Ce groupe païen se définit par sa répartition sociale, sa vigueur intellectuelle, sa vie religieuse, ses sursauts politiques.

1° *Répartition sociale.*

Le paganisme compte principalement deux groupes d'adeptes, socialement très différents, mais également importants, l'un par sa qualité intellectuelle et sa place à de hauts postes de l'État : la noblesse romaine ; l'autre, par son nombre : la population rurale.

A. — *Le paganisme de la noblesse romaine.* — Le Sénat reste pendant tout le Bas-Empire l'un des foyers actifs du paganisme, moins peut-être par conviction religieuse profonde que par esprit de tradition.

L'époque constantinienne. — Après la victoire de Constantin au Pont Milvius, le Sénat fait mine d'ignorer la conversion de l'empereur. Il persiste à l'honorer selon les traditions païennes. Les panégyristes officiels, sans citer le Dieu des chrétiens, se bornent à des allusions vagues à « la Divinité »[1]. Cette ostentation de paganisme se marque par la frappe de monnaies représentant Isis, Anubis, Sérapis, jusqu'au milieu du IVe siècle. Les inscriptions attestent la persistance de fêtes païennes et l'érection de monuments aux dieux païens[2].

L'empereur lui-même doit faire des concessions. Si le préfet de Rome Acilius Severus était probablement chrétien, son successeur en 326, Anicius Julianus, représente la haute noblesse païenne. L'empereur garde d'ailleurs le titre de *Pontifex Maximus* qui fait de lui le chef de la religion traditionnelle. Cette titulature persiste jusqu'à 379 en Orient et 382 en Occident[3].

1. Cf. également dans l'inscription de l'arc de Constantin, *instinctu Divinitatis*.
2. A. Alföldi, *Conv. of Constantine*, 80-81.
3. J. R. Palanque, *L'empereur Gratien et le grand pontificat*, *Byzantion*, XI (1933), 41-47. W. Ensslin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius*, 9-10.

Derniers succès. — L'usurpateur Magnence, empereur en Gaule en 350, est païen. Avec lui le paganisme connaît un regain de vigueur. Quelques mois après l'avoir vaincu, Constance abroge sa législation païenne [1]. Mais bien des signes attestent la vitalité du paganisme. Non seulement des inscriptions, mais aussi l'*Expositio totius mundi et gentium*, œuvre médiocre mais vivante d'un oriental qui écrivait peut-être à la fin du règne de Constance et qui fait connaître la vie religieuse de l'Empire au milieu du IVe siècle.

En Italie, la noblesse gère les sacerdoces. Le préfet de la ville de 356-359, Memmius Vitrasius Orfitus, occupe plusieurs sacerdoces païens. Il dédie un temple à Apollon. Un de ses successeurs Vettius Agorius Praetextatus (366-370) restaure le Portique des *Dii Consentes*. Des temples de Liber, Silvanus et d'autres dieux sont également restaurés. Le culte de Mithra est florissant. Le calendrier des fêtes reste païen [2].

Athènes, de grandes villes d'Orient restent païennes [3]. Carthage garde jusqu'en 399 son temple de Coelestis. A Lambèse, un temple païen est érigé sous Valentinien I. Des inscriptions donnent des listes du clergé païen de Timgad, etc. [1].

Du milieu du IVe siècle à la fin de l'Empire en Occident, les sénateurs font frapper des pièces de propagande païenne, qu'ils offrent en cadeau au Nouvel An [5].

Situation du paganisme après le triomphe officiel du christianisme. — Malgré l'adoption officielle du christianisme romain par Théodose I et Gratien, les milieux sénatoriaux restent actifs. L'un des signes les plus célèbres de leur résistance est offert par le conflit de l'autel de la Victoire [6]. Gratien avait retiré ce symbole païen de la salle des délibérations du Sénat en 382, alors que la majorité des sénateurs était païenne [7].

1. CTh. 16, 10, 5 (23 nov. 353).
2. Sur la société païenne de Rome vers 375, Fr. CUMONT, *La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens* (*Rev. d'hist. et de litt. relig.* 8, 1903, 417-440).
3. Cf. pour Antioche, P. PETIT, *op. cit.*
4. GEFFCKEN, *op. cit.*, 100-103 ; 143-144 ; A. PIGANIOL, *L'empire chrétien*, 234-238.
5. A. ALFÖLDI, *Die Kontoriaten* (1943) ; A. PIGANIOL, *La propagande païenne à Rome sous le Bas-Empire* (*Journal des savants*, 1945).
6. J. WYTZES, *Der Streit um den Altar der Victoria* (Amtersdan, 1936) ; L. MALUNAVICZ, *De ara Victoriae in curia romana quomodo certatum sit* (Wilno, 1937).
7. Saint Augustin (*Conf.* VIII, 2, 3) reconnaît encore cette majorité païenne de la noblesse romaine. Ambroise, engagé dans le conflit, paraît suspect quand il parle d'« innombrables sénateurs chrétiens » (*Ep.* 17, 9 et 10, *PL.* 16, 963), cf. BOISSIER, *La fin du Paganisme*, II, 315 ; SEECK, *Untergang*, V, 186 ; GEFFCKEN, *op. cit.*, 157, J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise*, 132, n. 49.

Symmaque, préfet de la ville en 384-385, s'oppose au nom de la tradition à la politique de Gratien et à celle de son jeune successeur Valentinien II. Il demande le rétablissement de l'autel[1]. Sous l'influence d'Ambroise, Valentinien s'y refuse. Une nouvelle tentative du Sénat auprès de Théodose de passage à Milan en 389 n'aura pas plus de succès. Rien ne marque mieux la rupture entre l'empereur, engagé dans une politique chrétienne, et les grandes familles qui l'entourent.

C'est de cet élément païen que le successeur de Valentinien, Eugène, attendra un appui. Son gouvernement marque une réaction païenne. Temples et autels sont restaurés. Des monnaies de propagande sont frappées. La victoire de Théodose sur Eugène à Aquilée (sept. 394) en devint une victoire de la foi. Mais les manifestations du paganisme, peut-être mieux organisé et plus puissant en Occident où il reste majoritaire au Sénat, persisteront longtemps.

Stilicon, qui exerce sous le nom d'Honorius, une sorte de dictature militaire, bien que chrétien, sera par opportunisme politique favorable à ces sénateurs païens. Il représente un parti chrétien tolérant, en face des chrétiens de Milan plus stricts[2]. Honorius est obligé de sévir contre les gouverneurs et les curiales qui tolèrent des pratiques non-chrétiennes[3].

L'invasion d'Alaric met en évidence l'importance du paganisme romain. Pour détourner la menace qui pesait sur la ville, le préfet de Rome demande au pape d'autoriser les sacrifices aux dieux que réclame le peuple. Innocent y consent à la condition qu'ils se fassent en secret. Exigence qui suffit à faire échouer le projet[4]. Mais qu'il ait été formé, que le pape n'ait pas cru pouvoir s'y opposer totalement montrent l'importance des païens à Rome. Si après l'échec d'Attale, un barbare, créature d'Alaric, le paganisme perd tout espoir de tenir un grand rôle politique en Occident, il persiste dans la haute société romaine pendant tout le ve siècle. Au milieu du siècle, les consuls interrogent encore les poulets sacrés. En 494, Gélase doit empêcher un sénateur chrétien de faire célébrer les Lupercales pour éviter la peste.

En Afrique saint Augustin tient le paganisme des notables

1. J. A. Mac Geachy, *Q. Aurelius Symmachus a. the senatorial aristocraty in the West* (Chicago, 1942, 203 p.) ; H. Bloch, *A new document of the last pagan revival in the West* (393-394) (*Harward Theol. Rev.*, 38, 1945, 199-214).
2. Mazzarino, *Stilicone*, 231, n. 1 ; 245 ; cf. J. R. Palanque, *Saint Ambroise*, 307.
3. CTh. 16, 5, 46 = Sirmond, 14 (409).
4. Zosime, *H.E.*, V, 41 ; P. Courcelle, *Commodien et les invasions du Ve siècle*, *REL.*, 1946, 239, n. 1.

pour un obstacle à l'évangélisation [1]. Il signale leur responsabilité dans un massacre de chrétiens à Suffétula [2].

Evolutions familiales [3]. — On peut suivre cependant dès le cours du IVe siècle les progrès du christianisme dans de grandes familles romaines. Longtemps partagées entre tenants des cultes traditionnels et adeptes de la religion nouvelle, elles voyent peu à peu la majorité de leurs membres passer au christianisme. La rigueur de la législation, surtout sensible depuis la fin du IVe siècle, a pu contribuer à des conversions au moins formelles.

B. — *Le paganisme populaire* [4]. — L'évangélisation du IVe siècle avait peu touché les campagnes. Elle progresse au Ve, mais son succès, peut-être plus apparent que profond, ne se manifestera pleinement qu'au VIe siècle. Les paysans opposent une résistance difficile à vaincre. L'abandon des pratiques traditionnelles pour conjurer le mauvais sort leur paraît mettre les récoltes en péril [5].

Les superstitions et le paganisme de l'Italie du Nord et des vallées alpines sont dénoncés par les sermons de Maxime de Turin. Des rixes opposent les chrétiens aux païens, pratiquant des rites champêtres. En Espagne, en Gaule, les campagnes restent païennes. Martin de Tours, Victricius de Rouen amorcent seulement l'œuvre d'évangélisation [7]. En Afrique des églises sont incendiées (à Calama, l'actuelle Guelma) [8], des chrétiens massacrés [9].

A partir du début du Ve siècle, les invasions arrêtent une évangélisation encore mal affermie. La régression du christianisme est sensible en Gaule, en Espagne, en Bretagne ou dans l'Illyricum [10].

1. *Enarr. in Psalm.*, 54, n. 13 (*Corpus christ.*, 39, 666).
2. *Ep.* 50 (*CSEL.* 34, 143).
3. A. CHASTAGNOL, *La conversion d'une famille de l'aristocratie romaine sous le Bas-Empire*, *REL.* 33 (1955), 50-53.
4. DUFOURCQ, *Le christianisme des Gaules ; étude sur la fin du paganisme populaire* (3e éd., 1907) ; Fr. J. DÖLGER, *Christliche Grundbesitzer u. heidnische Landarbeiter*, *Antike u. Christentum*, VI (1950), 297-320 ; GEFFCKEN, *op. cit.*, 181-189.
5. Prudence, *Contra Symmachum* II, v. 1005 et s. (en 402-403) ; cf. encore au VIe siècle le *De correctione rusticorum* de Martin de Bragga.
6. Homélie 16, 100, 101, 102 (*PL.* 57) ; LANZONI, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VIII°* (Faenza, 1927, 1060 et s.).
7. Le c. 23 de la Collection dite second concile d'Arles oblige encore l'évêque à sévir contre le culte des sources, des arbres ou des pierres (BRUNS, II, 133).
8. Augustin, *Ep.* 91, 8 (*CSEL.* 34, 432).
9. Par exemple à Suffétula (Sbeitla), cf. Augustin, *Ep.* 50 (*CSEL.* 34, 143). Sur la persistance du paganisme en Afrique, R. P. MESNAGE, *Le christianisme en Afrique*, III (1914), 225 ; E. DEMOUGEOT, *De l'unité à la division de l'Empire*, 74.
10. E. DEMOUGEOT, *ibid.*, 551 et s.

Ces croyances populaires témoignaient d'une confiance aveugle dans l'efficacité de pratiques rituelles plus que d'une véritable foi religieuse. Aussi n'avaient-elles pas été touchées par le mouvement d'irréligion qui, depuis les contacts avec l'hellénisme, avait traversé les classes dirigeantes. Cette fidélité à des traditions très anciennes explique l'opiniâtreté de la résistance à l'évangélisation [1]. Les maîtres chrétiens s'accommodaient souvent du paganisme de leurs fermiers [2]. L'autorité publique, pour éviter des troubles, fit parfois de même [3].

2° *La pensée païenne* [4].

Avec une partie de l'aristocratie, les maîtres de l'enseignement officiel et les rhéteurs restent jusqu'à la fin du ve siècle parmi les adversaires les plus actifs du paganisme. Le néo-platonisme des écoles d'Athènes et d'Alexandrie sera la citadelle de la résistance intellectuelle au christianisme.

Les hommes. — Les Saturnales de Macrobe décrivent les milieux intellectuels païens d'Occident. La religion y tient une place importante. Jamais le christianisme n'est cité. Certains de ces grands esprits occupent des hauts postes administratifs : Praetextatus, Symmaque, Nicomaque Flavien, instigateur de la restauration païenne à l'époque d'Eugène. C'est à cette union dans les mêmes hommes de la pensée païenne et de l'action politique que le paganisme devra d'être plus efficacement défendu en Occident qu'en Orient.

Mais en Orient il compte également des représentants de marque. Jamblique, philosophe syrien, de tendance néo-platonicienne, propose une sorte de théologie de l'église païenne

1. Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (3e éd.), 304 et s. ; Passerini, *Rapport* au Congrès intern. des sc. hist., Paris, 1950, 130 et s.

2. Le c. 40 du concile d'Elvire interdit aux maîtres de recevoir de leurs fermiers ce qui a été donné aux idoles (Bruns, II, 7). Fr. Dölger (*op. cit.*, 300-301) voit dans cette disposition un moyen de pression indirecte sur les paysans pour les empêcher de donner pour les sacrifices païens une partie de leurs produits. Il s'agirait d'interdire au maître d'accepter que les oblations soient déduites de la redevance qui lui est due (déduction que toléraient sans doute les maîtres païens). En Orient, saint Jean Chrysostome reproche aux grands propriétaires de ne pas s'occuper de la foi de leurs paysans (*Hom. in Act. Apost.*, 18, 4 et 5, *PG.*, 60, 147).

3. Cf. la formule prudente d'Arcadius (CTh. 16, 10, 16 ; 399) : *si qua in agris templa sunt, sine turba ac tumultu diruantur.*

4. De Labriolle, *La réaction païenne* (Paris, 1934), 519 et s. ; Geffcken, *op. cit.*, 103-104 ; 162-177 ; 197-223.

annonçant ainsi la tentative de Julien[1], tandis qu'Eunape attaque violemment les chrétiens.

La doctrine. — A une église dont le culte est célébré au grand jour on ne peut plus reprocher le mystère de son culte et l'immoralité de ses rites. L'un des griefs majeurs est l'abandon des traditions, du *mos maiorum*, des dieux qui ont fait la grandeur de Rome. On impute à cette trahison les désastres du ve siècle[2]. Des esprits cultivés et d'un raffinement parfois un peu décadent s'indignent de la simplicité, de la *rusticitas*, qu'affectent les chrétiens. Enfin on dénonce le trouble que le culte nouveau apporte à l'ordre traditionnel et les atteintes que les débats théologiques causent trop souvent à l'ordre public. Symmaque déclare : *instituta maiorum, patriae iura et fata defendimus*[3].

3° *Vitalité du Paganisme*[4].

A croire certaines affirmations des auteurs ecclésiastiques, les temples seraient déserts, les statues des dieux renversées, le paganisme en complète décadence.

D'autres témoignages littéraires, l'archéologie, l'épigraphie montrent une réalité plus complexe. La persistance du paganisme se manifeste par la conservation des lieux de culte, la fréquence des cérémonies, l'activité d'un nombreux clergé, le maintien des fêtes. Magie et superstitions restent vivantes. Les chrétiens n'y échappent pas totalement.

Lieux de culte. — Des exemples sont faciles à glaner dans une moisson qui pourrait être riche. Le principal Mithraeum de Rome, celui de la VIIe région fut restauré entre 382 et 391. Tout au long du IVe siècle, le temple de Cybèle reçoit ses fidèles à proximité de la basilique vaticane. L'asile auprès de la statue des dieux est encore réglementé en 386 et il ne paraît pas inutile de recueillir cette constitution dans les codes[5]. Aucune constitution du IVe siècle ne prescrit la destruction des temples. En 399

1. GEFFCKEN, *op. cit.*, 113.
2. Augustin rétorquera l'invasion gauloise, Pyrrhus, Hannibal. Revers sans conséquences, réplique Rutilius Namatianus (cf. DUFOURCQ, *Rutilius Namatianus contre saint Augustin*, *Rev. d'Hist. et de litt. relig.*, 10 [1905]).
3. *Relatio* III, 2.
4. Les poèmes de Prudence montrent la persistance du paganisme à Rome au début du ve siècle, cf. ALLARD, *Rev. quest. hist.*, 36 (1884), 5-61. Sur le paganisme romain au IVe siècle, Dom LECLERCQ, V° *Rome DACL.*, 2617-2621.
5. CTh. 9, 44, 1 = CJ. 1, 25, 1.

Honorius interdit les sacrifices, mais sauve les monuments[1]. En 407, il décide que les temples serviront *ad usum publicum*[2].

Les cérémonies. — A la fin du IVe siècle, les mystères d'Hécate sont célébrés sous l'*arx* du Capitole. Stilicon interdira ce culte et la crypte où il se célébrait. Les cultes de Cybèle et de Mithra sont attestés à Rome jusqu'à la fin du IVe siècle[3]. Et il est probable que les fêtes d'Isis se célébraient encore au Ve[4].

Lorsque l'Etat supprima les subventions aux cultes païens[5], la noblesse romaine s'efforça de les assurer. Elle y parvint tant bien que mal, surtout jusqu'à la fin du IVe siècle[6].

En province le paganisme n'est pas moins vivant. En Espagne, les inscriptions attestent la fidélité aux vieilles divinités locales. Par contre les cultes orientaux, qu'avaient introduits les marchands, n'ont plus guère d'adeptes, en dehors de quelques colonies de marchands orientaux ou de militaires[7].

L'un des signes les plus nets de cette persistance païenne est offert par la divinisation de l'empereur. Jamais encore les épithètes de *divus* ou de *sacer* n'avaient été appliquées avec cette régularité à tout ce qui concernait l'empereur[8]. *Divus* qui n'était autrefois appliqué aux empereurs païens qu'après leur mort, est employé pour les empereurs chrétiens dès leur vivant !

Le culte impérial ne sera officiellement supprimé qu'en 425 et lorsqu'il interdit de rendre à l'empereur un culte qui n'est dû qu'à Dieu, Théodose tolère encore que des statues lui soient érigées[9].

1. CTh. 16, 10, 15.
2. CTh. 16, 10, 19.
3. Les tauroboles à proximité de Saint Pierre, peut-être gênés par les travaux de la basilique constantinienne s'arrêtent de 319 à 350, mais reprennent dans la seconde moitié du siècle (CARCOPINO, *De Pythagore aux Apôtres*, 275 ; 278-289) ; cf. une insc. de 374, *Année Epigr.* 1953, 72.
4. A. ALFÖLDI, *A festival of Isis* (Leipzig, 1937).
5. Suppression d'une redevance perçue sur les sénateurs au profit du clergé de Syrie dans CTh. 6, 3, 1 (393).
6. GEFFCKEN, *op. cit.*, 146.
7. DE CLERCQ, *Ossius of Cordoba*, 31 et 36-38.
8. BIONDO BIONDI (*Il diritto romano cristiano*, I, 176-179) relève les textes. Il explique cette terminologie par une influence de la doctrine chrétienne sur l'origine divine du pouvoir. Mais aucun texte contemporain n'appuie cette interprétation. L'origine divine du pouvoir ne légitimerait d'ailleurs pas des qualificatifs aussi équivoques. Il s'agit en réalité d'une terminologie païenne, fortifiée par les progrès de l'absolutisme au Bas-Empire. Sur le culte impérial et l'atténuation qu'il reçut de Constantin, P. BATIFFOL, *Les survivances du culte impérial romain* (en collaboration avec L. BRÉHIER, Paris, 1920, 13 et s.) et L. KOEP, V° *Divus*, *Reallexikon f. Antike u. Christentum* (1957), 1251-1257.
9. CTh. 15, 4, 1.

L'une des conséquences de cette divinisation est de considérer comme sacrilège toute violation de l'ordre impérial. Principe admis dès l'époque païenne, mais qui subsiste dans l'Empire chrétien [1].

Le clergé. — Il garde au IVe siècle la place officielle qu'il occupait traditionnellement dans l'Etat [2]. En 364 Valentinien I confirme les privilèges des *sacerdotes provinciae* [3]. L'augurat ne disparaît qu'à la fin du siècle [4]. Si Gratien prive les Vestales de leurs privilèges en 382, leur collège persiste encore au début du Ve siècle [4].

En Afrique de nombreuses inscriptions mentionnent des prêtres païens au IVe siècle. La plus célèbre, celle de l'album de Timgad, fait état de 47 prêtres [5].

La fin du siècle paraît cependant marquer une crise de recrutement. Déjà en 386, Théodose avait dû spécifier qu'il serait indécent d'appeller un chrétien aux fonctions de chef du clergé local [6]. En 400, Honorius écrit au proconsul d'Afrique pour que les fils de prêtres ne soient pas astreints au sacerdoce contre leur gré [7]. C'est donc que l'on a songé, comme pour bien d'autres fonctions, à se prémunir par l'hérédité contre les difficultés du recrutement. Mais c'est aussi la preuve de l'intérêt que l'Etat porte encore au début du Ve siècle au recrutement du clergé païen [8].

En Orient, ce ne sera qu'en 465 que Léon transférera les fonctions d'alytarque et de syriarque au comte d'Orient et au consulaire de Syrie [9].

1. Par exemple, CTh. 11, 30, 6 (316) ; 10, 10, 16 (382) ; 6, 5, 2 (384) ; 10, 10, 24 (405), etc.

2. Dès le début du IVe siècle, en Espagne, des prêtres païens inclinent au christianisme (concile d'Elvire, c. 55, BRUNS, II, 9).

3. CTh. 12, 1, 60 (364). Leur nom, qui disparaît dans la version du CJ. 10, 32, 25, subsiste encore au CTh. en 438. Cf. encore sur les *sacerdotes provinciae*, CTh. 12, 1, 75 (371) : 174 (412) ; 176 (413).

4. Dom LECLERCQ, Vo *Rome*, *DACL.*, col. 2611 et 2618-2619.

5. Y. DEBBASCH, *Vie et Instit. municipales de la Carthage romaine*, *RHD.* 1953, 347, n. 183.

6. CTh. 12, 1, 112.

7. CTh. 12, 1, 166.

8. CTh. 12, 1 174 (412) ; 176 (413) ; 16, 10, 20 (415).

9. W. ENSSLIN, *Religionspolitik des Kaisers Theodosius* I, 11. Sur le syriarque et l'alytarque d'Antioche au IVe siècle, Paul PETIT, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle ap. J.-C.* (Paris, 1955), 131-136.

Les fêtes. — Bien que concurrencées de plus en plus sérieusement par les fêtes chrétiennes[1], les solennités païennes subsistent. Sans doute fait-on une place à des fêtes « neutres », acceptables par les tenants des deux religions[2], mais à la fin du IVe siècle les constitutions s'occupent encore de fêtes païennes[3]. A Rome, le *Natale* de la ville est célébré au Ve siècle.

4° *Réactions politiques.*

Le règne de Julien[4]. — L'usurpation de Magnence en Gaule (350-355) n'avait marqué qu'un succès éphémère et local des païens. Le règne de Julien constitue l'apogée du retour offensif du paganisme. Julien en fut-il le promoteur ou ne fit-il que consacrer une politique et cristalliser une réaction qui, en Orient comme en Occident, remontait aux dernières années du règne de Constance ? On en peut discuter. Sans doute, Julien n'aurait-il pu faire une politique privée de tout appui dans l'opinion. Il est d'autre part évident que, maître de l'Empire, il put accentuer un mouvement que ses successeurs au contraire réprimeront.

Admirateur de la culture antique, adepte des traditions, vainqueur, grâce à des troupes où les païens étaient en nombre, Julien était porté au paganisme. Il reprochait au christianisme de Constantin d'avoir troublé l'ordre des lois[5]. Il méprisait les chrétiens, des illettrés et des sots. Tissu d'absurdité, le christianisme était un retour à la barbarie[6].

Tolérant en principe[7], Julien laisse la réaction païenne se manifester violemment. Par des mesures indirectes, il pénalise les chrétiens[8]. Au nom de la liberté des cultes, les chrétiens sont obligés de rendre les biens des temples et de reconstruire les édifices qu'ils ont détruits. En fait, les derniers mois du règne

1. Pour le calendrier et les vancances judiciaires, cf. CTh. 2, 8, 19 (389) — CJ. 3, 12, 6 et *supra*, 246.

2. Cf. par exemple, la liste des fêtes du calendrier campanien de 387 (DESSAU, *Inscript. selectae*, 4918).

3. Par exemple pour Antioche, CTh. 10, 1, 12 (379) ; CJ. 11, 78, 1 (397-400) et 2 (Théodose II et Valentinien III).

4. ALLARD. *Julien l'Apostat*, 3 vol. (1900-1903) ; W. ENSSLIN, *Kaiser Julians Gesetzgebungswerk und Reichsverwaltung*, *Klio*, 18 (1923), 104 et s. ; BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien* (1930) ; DE LABRIOLLE, *La réaction païenne* ; A. PIGANIOL, *L'empire chrétien*, 129-140 ; BIONDO BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, I, 284-289 ; G. NEGRI, *L'Imperatore Giuliano l'Apostota* (5e éd., 1954).

5. Ses lois l'affirment, cf. BIONDO BIONDI, *op. cit.*, 283, n. 3.

6. Cf. son pamphlet contre les chrétiens, écrit dans l'hiver 362-363. On le connaît par la réfutation qu'en fit Cyrille d'Alexandrie (DE LABRIOLLE, *op. cit.*, 396 et s.).

7. *Ep.* 83.

8. *Supra*, p. 588-589 ; législation sur l'enseignement, CTh. 13, 3, 5 (17 juin 362), loi sur les funérailles, CTh. 9, 17, 5 (12 févr. 363) et *Ep.* 136.

voient revenir la persécution (fin 362-juin 363). Des églises sont détruites, des chrétiens massacrés. Le clergé est à nouveau soumis aux impôts, la juridiction ecclésiastique réduite ou supprimée [1].

A Rome, en Afrique, en Pannonie, des inscriptions disent la gratitude des païens [2].

L'aspect le plus original de cette politique fut sans doute l'essai de constitution d'une « église païenne », inspirée du modèle chrétien. Une hiérarchie s'instaure avec un grand prêtre par province [3]. La diffusion de la doctrine est assurée par un petit traité, sorte de « catéchisme officiel de l'Empire païen » (Cumont). [4] L'empereur lui-même rédige des « lettres pastorales » [5], rappelant les devoirs du clergé. Quoiqu'en aient dit les auteurs chrétiens anciens, elles sont inspirées par Jamblique plus que pas l'Ecriture [6]. Enfin l'action charitable, imitée elle aussi de l'Église, doit contribuer à la propagande religieuse [7].

Dernières offensives. — On rencontre encore après Julien quelques poussées de paganisme et celui-ci parvint parfois à reprendre le pouvoir.

En 384, Valentinien II, un enfant de douze ans, et Théodose nomment de hauts fonctionnaires païens en Orient comme en Occident. Symmaque devient préfet de Rome. De telles mesures n'allèrent pas sans difficultés. Symmaque dut provoquer une constitution qui interdisait de discuter les choix impériaux [8]. Les consuls de 391 (Symmaque et Tatianus, préfet d'Orient) sont des adversaires du christianisme. C'est que Théodose veut se concilier l'aristocratie païenne d'Occident. En 392, Eugène, qui a succédé à Valentinien, doit, bien que chrétien, donner des gages aux païens. Sous son nom, le préfet du prétoire païen Nicomaque Flavien (391-394) inspire la réaction. Cérémonies et processions païennes sont rétablies à Rome. Les temples obtiennent restitution de leurs biens. Les fonctionnaires chrétiens sont inquiétés. Le Sénat tente d'obtenir le rétablissement de l'autel

1. Allusion dans la lettre 114.
2. GEFFCKEN. *op. cit.*, 140.
3. Maximin Daïa avait déjà tenté d'organiser le clergé païen sur le modèle chrétien (Lactance, *de mort. pers.*, 36, 4 ; Eusèbe, *H.E.*, VIII, 14, 9 ; IX, 4, 2).
4. Cf. GEFFCKEN, *op. cit.*, 138.
5. Lettres 79, 81, 84-89 (Ed. Bidez).
6. GEFFCKEN, *op. cit.*, 131.
7. *Ep.* 84.
8. CTh. 1, 6, 9 (28 déc. 384) ; cf. J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'empire romain*, 131.

de la Victoire. Des chrétiens abjurent. La victoire de Théodose à Aquilée (sept. 394), l'assassinat d'Eugène mettront un terme à cet épisode païen. Mais encore sous le pieux Honorius, Stilicon, chrétien lui aussi, doit tenir compte de l'opposition païenne. La juridiction ecclésiastique est réduite, les temples protégés, les fêtes profanes conservées. Après l'exécution du dictateur (23 août 408), la politique anti-païenne reprend. Sauf pendant l'intermède de l'usurpateur Jean (423-424) [1], elle devait désormais prévaloir.

Magie et superstitions [2]. — Là où il n'était pas attachement formel à une tradition ancestrale et aux prestigieux souvenirs des victoires romaines, le paganisme trouvait ses principaux appuis dans un ritualisme agraire ou dans des « religions à mystère », qui offraient à leurs initiés l'espoir d'une vie meilleure. Du ritualisme à la superstition, du mystère à la magie, les déviations sont aisées. L'angoisse d'une époque malheureuse donne une nouvelle vigueur à des pratiques traditionnelles. Jusque dans l'entourage de la famille impériale, cependant chrétienne, la magie persiste [3]. En Orient « un syncrétisme magique judéo-chrétien » est dénoncé par les sermons d'Isaac d'Antioche et de Chrysostome [4]. Des chrétiens, des clercs s'adonnent à la magie, aux superstitions et à la divination, en Orient [5] comme en Occident, et tard encore dans le ve siècle [6].

Conciles et lois impériales dénoncent les pratiques magiques qui parfois mettent en péril la vie humaine. L'Eglise les punit d'excommunication [7] et l'État de mort [8].

La divination est également fréquente. L'Eglise l'interdit aux chrétiens [9] et les empereurs la redoutent de la part de tous leurs

1. Cf. la constitution de Théodose II abrogeant en 425 sa législation hostile aux chrétiens (CTh. 16, 2, 46-47 = Sirmond 6).

2. MAURICE, *La terreur de la magie au IVe siècle*, *NRHD*. 1927, 108-120 ; IDEM, *La répression de la magie et le culte des gentils au IVe siècle*, *NRHD*. 1930, 667-701 ; LA VILLE DE MIRMONT, *L'astrologie chez les Gallo-Romains*, *REA*. 1902-1909.

3. Paulin, *Vita Ambrosii*, 20 (*PL*. 14, 33) signale les pratiques magiques d'un haruspice au service de l'impératrice Justine. Procope dira aussi de Valentinien III qu'il était l'ami des magiciens et des astrologues (*Bell. Vand.*, 1, 3). Ces témoins sont peut-être suspects. Mais s'ils inventent, ils se veulent vraisemblables.

4. M. SIMON, *Verus Israel*, 394-421.

5. « Concile de Laodicée », c. 30 (BRUNS, I, 76 = C. 26, qu. 5, c. 4).

6. Concile de Vannes de 465, c. 16 (BRUNS, II, 145) ; Voir *DACL*. V^{is} *Amulettes*, *Adjuratio*.

7. Concile d'Elvire, c. 6 (BRUNS, II, 6).

8. Cf. la grave affaire de magie, où fut impliquée une partie de l'élite païenne sous Valens (Ammien Marcellin, XXIX, 1, 5-42) et voir J. MOREAU, *Sur un passage d'Ammien Marcellin*, 30, 5, 11, 12 (*Ann. de l'Inst. de Philol. et d'Hist. orient. et slave*, 13 = *Mél. P. Lévy*, Bruxelles, 1955, 423-431).

9. Concile d'Ancyre, c. 24 (BRUNS, I, 70 = C. 26, qu. 5, c. 2).

sujets [1]. Elle persiste encore en Gaule au milieu du ve siècle et les *Statuta ecclesiae antiqua* doivent renouveler l'excommunication contre ceux qui fréquentent augures et magiciens [2].

Aucune région de l'Empire n'échappe à ces pratiques. Jérôme dénonce ceux qui croient aux sorts [3]. Augustin revient sur la magie, les superstitions, la divination, l'astrologie avec une insistance qui prouve la place qu'elles tenaient dans la vie africaine de son temps [4]. Les manichéens d'Afrique sont adeptes de l'astrologie [5]. En Espagne, la magie est fréquente à la fin du ve siècle encore [6].

Les pratiques superstitieuses ne sont pas l'apanage des païens. La superstition a gagné l'Eglise. Les pages des Evangiles sont utilisées pour connaître l'avenir [7]. Après Cicéron et Tacite, Augustin oppose superstition et religion [8]. Mais pas plus que les païens, les chrétiens ne respectent cette distinction. A Rome, des chrétiens attribuent aux astres la libération de la ville des hordes vandales [9].

Cette attitude est si répandue que malgré les condamnations conciliaires et les exhortations patristiques, l'Eglise ne peut en triompher. Les sermons de Maxime de Turin [10] ou de Pierre Chrysologue [11] attestent sa persistance.

Si les condamnations prononcées par les deux instances se fortifient mutuellement, les raisons profondes qui les inspirent diffèrent. L'Eglise voyait dans la magie une erreur religieuse et la condamnait quel qu'en fut le but. La législation impériale s'attachait au contraire principalement à celui-ci. C'est la magie nocive, celle qui met en danger la vie du citoyen ou la stabilité de l'Etat, celle surtout qui réunit l'un et l'autre en s'attaquant

1. Cf. *infra*.
2. C. 83 (Bruns, I, 149 = C. 26, qu. 5, c. 11).
3. *Super Ionam, ad* c. 1, v. 7 (*PL.* 25, 1126).
4. *Enarr. in Psalm.*, 30, 2, 13 (= C. 26, qu. 2, c. 1) ; 31, 2, 16 ; 61, 23 ; 140, 9, etc. (*Corpus Christ.*, t. 38, 211 ; 236 ; t. 39, 792 ; t. 40 ; 2032) ; *Quaest. in Heptat. (Deut.)*, qu. 19 (*CSEL.* 28, 2, 386 = C. 26, qu. 2, c. 5) ; *Civ. Dei*, 7, 35 ; 8, 19 et 21 ; 21, 3 ; *Conf.*, 4, 3 (= C. 26, qu. 2, c. 8) ; *de doctr. christ.*, II, 19-21 (*PL.* 34, 50 et s. ; cf. C. 26, qu. 2, c. 6) ; *Sermo* 318, 3 (*PL.* 38, 1439) ; *Ep.* 138, 18 (*CSEL.* 44, 145) ; 245 (*CSEL.* 57, 582 = D. 5, *de consc.*, c. 38).
5. Augustin, *Confessions* 5, 3, à propos de ses relations avec Faustus ; cf. *Contra Faustum*, XIII, 25 (*CSEL.* 75, 1, 394, cf. D. 37, 13) ; *Enchiridion*, c. 79 (*PL.* 40, 270 = C. 26, qu. 7, c. 17).
6. De Clercq, *Ossius of Cordoba*, 38.
7. Augustin, *Ep.* 55, XX, 37 (*CSEL.* 34, 212 = C. 26, qu. 2, c. 3).
8. *Civ. Dei*, 4, 3.
9. Saint Léon, *Sermo* 84 (*PL.* 54, 433).
10. Hom. 16 (*PL.* 57, 255).
11. *Sermo* 5 ; 18 ; 155 ; 171 (*PL.* 52).

à l'empereur, qui était poursuivie. Condamnation dogmatique d'une part, mesure de police de l'autre. Une fois encore apparaît la convergence d'efforts répondant à des soucis différents et au partage des tâches.

II. — Le statut juridique.

Si les Pères dénoncent les survivances païennes et si les conciles punissent les chrétiens qui cèdent aux anciens rites [1], l'Eglise ne pouvait à elle seule fixer le statut du paganisme [2]. Celui-ci échappait à sa juridiction. Seule la législation séculière avait autorité pour intervenir efficacement. On n'a pas ici à l'étudier dans le détail. Elle intéresse cependant la vie de l'Eglise, tant par l'inspiration chrétienne de certaines de ses dispositions, que par la situation qu'elle fait à ceux qui demeurent hors de la communauté fidèle.

Evolution de la législation. — L'ampleur du paganisme, la qualité et le nombre de ses adeptes interdisaient aux empereurs une prohibition immédiate et totale. La législation, d'abord tolérante, aboutit peu à peu et non sans retour en arrière à sa condamnation et à l'interdiction de toutes ses manifestations officielles. Là encore 380 marque un tournant législatif.

1° *La période de demi-tolérance.* — Constantin n'avait pas prohibé le paganisme. On a même pu tenir son règne pour une époque d'« égalité théorique entre les cultes » [3]. Si l'empereur interdit certaines pratiques, s'il se montre de plus en plus hostile au paganisme [4], il n'y eut pas sous son règne de prohibition générale [5]. A la fin du règne le rescrit d'Hispellum autorise encore les

1. Par exemple, concile d'Elvire, c. 59 (Bruns, II, 9).

2. Elle répugne à l'action violente, qui est dénoncée aussi bien en Espagne au début du IVe siècle (concile d'Elvire, c. 60, Bruns, II, 10), qu'en Afrique, un siècle plus tard, par Augustin.

3. Feine, *Kirchl. Rechtsgeschichte*, I, 64.

4. Inventaire des biens des temples, confiscation des métaux précieux, fermeture de certains temples pour immoralité, etc. Les soldats sont astreints à prier le dimanche et les sacrifices païens sont interdits à l'armée (Eusèbe, *Vit. Const.*, IV, 19-20) : cf. A. Piganiol, *L'empereur Constantin*, 52, 185 et s. ; Alföldi, *Conversion of Constantine*, 105-109.

5. Eusèbe (*Vit. Const.*, II, 45) et des historiens ecclésiastiques postérieurs en signalent une et Constance (CTh. 16, 10, 2 ; 341) parle d'une loi de son père interdisant les sacrifices. Mais outre qu'aucun texte en ce sens ne nous est parvenu dans les codes (ce qui pourrait tenir au choix opéré par les compilateurs), la lettre de Constantin affirmant aux Orientaux sa volonté de respecter le culte païen, après

jeux en Italie et ne prohibe que la *superstitio* (probablement la magie) [1].

Seules l'haruspicine et la magie furent atteintes. Mais parce qu'elles paraissaient dangereuses pour l'ordre public.

Condamnation de la magie et de l'haruspicine. — Constantin distingue la magie qui met en péril la vie humaine ou qui entraîne à la débauche de la magie curative ou de celle qui protège les récoltes de la grêle ou de la pluie. La première seule expose aux peines les plus sévères [2]. Constance répudiera cette distinction. Pour lui toute magie mérite la mort [3] et l'on sait que sous son règne des condamnations capitales furent prononcées pour magie curative.

L'haruspicine fut également frappée, mais selon les mêmes distinctions. Seule est prohibée l'haruspicine pratiquée en privé, sous peine du feu pour l'haruspice, de la déportation et de la confiscation pour le consultant. Au contraire l'haruspicine pratiquée au grand jour reste tolérée [4]. L'empereur craignait que des consultations secrètes ne soient l'occasion de complots contre sa personne ou contre l'Etat [5]. Abandonnée un moment par Constance [6], cette distinction est confirmée par Valentinien I [7]. L'haruspicine persistera d'ailleurs longtemps. Théodose dut sévir en 385 [8] et on fit encore appel aux haruspices en 408, lors de l'invasion d'Alaric [9].

Première prohibition du culte païen par Constance. — Avec les fils de Constantin, la lutte s'intensifie. En 341, Constance interdit les sacrifices [10]. Si, en 341, il prend des mesures pour

la victoire sur Licinius en 324 (Eusèbe, *Vit. Const.*, II, 48-60) paraît difficilement conciliable avec une prohibition générale du paganisme.

1. A. Piganiol, *L'empire chrétien*, 62.
2. CTh. 9, 16, 3 = CJ. 9, 18, 4 (23 mai 318). Solution conforme au droit païen traditionnel (cf. *Sent. Pauli*, V, 23, 14-19) plus qu'à la réprobation chrétienne de toute forme de magie.
3. CTh. 9, 16, 4 à 6 (356-357).
4. CTh. 9, 16, 2 et 1 (319 et 320) = CJ. 9, 18, 3 (où la tolérance de l'haruspicine publique disparaît); cf. CTh. 16, 10, 1 (320-321).
5. Craintes et sanctions traditionnelles, cf. Suétone, *Tibère*, 63; Ulpien dans *Collatio* XV, 2, 3; *Sent. Pauli*, V, 21.
6. CTh. 9, 16, 4 (357).
7. CTh. 9, 16, 9 (371). Par contre, magie et sacrifices nocturnes sont à nouveau condamnés par Valens (CTh. 9, 16, 7; 364) et des mesures analogues furent appliquées dans la *pars* de Valentinien I. (Zosomène, *H.E.*, IV, 3, 2 et 3).
8. CTh. 16, 10, 9.
9. *Supra*, 636.
10. CTh. 16, 10, 2, mesure renouvelée en 353 (*h. t.*, 5) et en 356 sous peine de mort (*h. t.*, 6).

sauver les temples situés hors de Rome[1], quelques années plus tard, il prescrit la fermeture des temples[2]. Mais ces mesures semblent avoir eu peu d'effet. Lors de sa première entrée à Rome en 357, Constance lui-même devra respecter le culte païen et ses privilèges[3]. A cette époque, on l'a vu, le paganisme restait puissant à Rome.

Au total, la législation de Constance paraît moins sage que celle de son père. Excessive dans sa rigueur et peut-être incohérente, elle fut mal observée. Après 356, l'empereur paraît avoir renoncé à une prohibition générale du paganisme. Les constitutions de la fin du règne ne concernent que les mages et les haruspices.

L'époque valentinienne. — La réaction païenne de Julien fut éphémère. Les mesures de l'Apostat furent immédiatement rapportées par ses successeurs. Jovien aurait peut-être même repris les lois de Constance interdisant les sacrifices et prescrivant la fermeture des temples[4].

Avec Valentinien I, c'est une politique de tolérance et d'équilibre entre les cultes qui tend à prévaloir. Au début du règne un édit avait peut-être affirmé la liberté des cultes[5]. En tous cas les privilèges du clergé païen étaient confirmés[6]. En faisant restituer au patrimoine impérial ce qui en avait été distrait au profit des temples par Julien[7], Valentinien obéissait à des impératifs financiers plus qu'à des convictions religieuses. En contre-partie, l'empereur dispensait les chrétiens de la garde des temples[8] et interdisait de livrer aux jeux du cirque des condamnés chrétiens[9].

Valentinien fut-il un « chrétien ignare et ritualiste », qui sous

1. CTh. 16, 10, 3. Cela ne signifie pas *a contrario* que ceux de la ville sont condamnés. Leur valeur artistique aurait suffi à les sauver. Mais précisément, ceux de la banlieu, moins beaux et peut-être refuges de réunions secrètes, étaient plus exposés à la fureur anti-païenne.

2. CTh. 16, 10, 4 = CJ. 1, 11, 1. La date est discutée : 346 (Stein), 354 (Mommsen ; Geffcken) ; 356 (Seeck ; Piganiol). Sozomène (*H.E.*, III, 17) parle de la fermeture des temples par un rescrit des deux empereurs, ce qui imposerait une date antérieure à 350. On sait, d'autre part, qu'aux environs de 346 une offensive anti-païenne se déclencha. C'est entre 346 et 350 que Firmicus Maternus incite les empereurs à persécuter les païens (*De errore profanarum religionum*, *CSEL.* II) ; cf. de Labriolle, *Hist. de la lit. latine chrétienne*, I, 338.

3. Symmaque, *Relatio* II (*MG.*, *AA.*, VI, 281).

4. *Supra*, 12, 7.

5. Allusion dans CTh. 9, 16, 9 (371).

6. CTh. 12, 1, 60 (12 sept. 364).

7. CTh. 5, 13, 3 ; cf. 10, 1, 8 (23 déc. 364).

8. CTh. 16, 1, 1 (365).

9. CTh. 9, 40, 8 (365).

une neutralité apparente décima l'élite païenne [1] ? Ou un soldat brutal à la politique hésitante [2] ? On ne saurait en tous cas le tenir pour un grand politique. Obligé de prendre en considération les forces en présence, il se résoud à des mesures de circonstances parfois peu cohérentes. Mais on ne peut lui reprocher d'avoir tenté de concilier sa religion chrétienne avec le respect de la force politique et sociale que représentait le paganisme dans la seconde moitié du IVe siècle [3].

2° *Le paganisme condamné.* — Jusque dans les premiers mois de 379, le paganisme bénéficia de cette demi-tolérance. Le rescrit de Sirmium au début du règne de Gratien promettait la tolérance [4]. En Orient, Valens avait à la fin de 377 pris une mesure identique, peut-être pour fortifier l'union de l'empire gravement menacée par les Goths. En janvier 379, des symboles païens sont encore gravés sur les monnaies.

La constitution de Gratien du 3 août 379 marque un changement radical [5]. Elle abroge le rescrit de Sirmium. Une influence s'était exercée sur l'empereur. Fut-ce celle d'Ambroise, de Théodose, son nouveau collègue, du pape Damase ? On en discute [6]. Le rejet du titre de *Pontifex Maximus* (en 379 ou 382) [7], que les premiers empereurs chrétiens avaient cru pouvoir ou devoir conserver, affirme la rupture avec éclat. L'autel de la Victoire disparaît en 382. La même année les prêtres païens et les Vestales perdent leurs immunités, les temples sont confisqués [8].

La destruction des lieux de culte est confirmée par les fouilles archéologiques. En Gaule, la série des monnaies trouvées dans les *fana* s'arrête vers 380 [9].

Si le culte est rendu impossible, les codes n'ont conservé

1. A. PIGANIOL, *L'empire chrétien*, 173 et 199-200.
2. ANDREOTTI, *Incoerenza della legislazione dell' imperatore Valentinianus primus*, *Nuova Rivista storica*, XV (1931), 503 et s.
3. Ammien Marcellin, XXX, 9, 5 ; Ambroise, *Ep.* 21 (*PL.* 16, 1003).
4. Allusion dans CTh. 16, 5, 5 (379) ; cf. Socrate, *H.E.*, V, 2, Sozomène, *H.E.*, VII, 2 ; Ausone, *Grat. act.*, 2.
5. CTh. 16, 5, 5.
6. A. PIGANIOL, *L'empire chrétien*, 224-225. Ce n'est qu'en 381 que Gratien fera de Milan sa résidence. Théodose associé depuis peu pouvait-il déjà infléchir la législation d'un collègue plus ancien ? On ne doit pas non plus perdre de vue que la crise arienne touche à sa fin. L'Eglise est dans de meilleures conditions pour engager la lutte contre le paganisme.
7. Pour la première date, A. PIGANIOL ; pour la seconde, J. R. PALANQUE.
8. Ambroise, *Ep.* 17, 3, 4 ; 18, 1, 13 et 16 (*PL.* 16, 961, 976-977) ; Symmaque, *Relatio* III, 15 ; allusion à la confiscation des temples dans CTh. 16, 10, 20, 1 ; 415.
9. Mais en 394, Arbogast fait restaurer l'autel des Ubiens (Année épigraphique, 1953, 91).

aucune condamnation du paganisme en tant que croyance, ni de Gratien ni de son successeur Valentinien II[1]. Peut-être est-ce un signe de la résistance efficace des hauts fonctionnaires païens d'Occident.

La législation théodosienne. — En Orient au contraire Théodose I tire avec une logique rigoureuse les conséquences de l'édit de Thessalonique. Les sacrifices sont à nouveau interdits, l'accès des temples entraîne l'exil[2].

Après la pénitence de Milan (390), les mesures s'aggravent. De lourdes amendes frappent la pratique du culte, les sacrifices, l'accès aux temples[3]. Puis, après la mort de Valentinien II, l'édit de Constantinople, auquel Théodose associe ses deux fils, interdit dans tout l'Empire sous peine de confiscation toute pratique païenne[4]. Plus général, mais moins brutal dans ses sanctions, cet édit est souvent tenu pour le coup de grâce porté au paganisme.

Devant cette législation, des chrétiens se croient autorisés à des actes de violence (destruction du Sérapeum d'Alexandrie en 391). Des païens sont massacrés, des troubles éclatent en diverses villes d'Orient.

L'interdiction des sacrifices fut effective. Elle provoqua les protestations de paysans, qui lui imputent le trouble des cycles saisonniers. Politiquement, la législation anti-païenne eut de graves conséquences. Elle contribua à la rupture entre l'empereur et la noblesse païenne de Rome, qui se rallie à l'usurpateur des Gaules, Eugène[5].

Les païens au ban de l'Empire. — Théodose avait frappé le culte. Ses fils, tant en Orient qu'en Occident, confirment ses mesures[6] et en tirent des conséquences nouvelles. Les fêtes païennes cessent d'être jours fériés[7]. Mais les jeux païens persis-

1. Par contre une constitution donnée à Rome le 16 août 389 punit de mort comme « ennemi public » celui qui s'adonne à la magie (CTh. 9, 16, 11 = CJ. 9, 18, 9).
2. CTh. 16, 10, 7 (21 déc. 381), cf. h. t. 9 = CJ. 1, 11, 2 (385). Par souci artistique, l'accès de certains temples reste permis, mais ce ne sont plus que des musées (CTh. 16, 10, 8 ; 382).
3. CTh. 16, 10, 10 et 11 (24 févr. et 16 juin 391). C'est à la suite de cette mesure que fut fermé le temple de Tanit-Coelestis à Carthage.
4. CTh. 16, 10, 12 (8 nov. 392).
5. J. R. Palanque, *Saint Ambroise*, 277-279.
6. CTh. 16, 10, 13 (395, Arcadius), CTh. 16, 10, 15 (399, Honorius).
7. CTh. 2, 8, 22 (3 juill. 395, Arcadius). Certaines fêtes païennes persisteront dans les années suivantes, cf. CTh. 15, 6, 1 et 2 (396 et 399). La tolérance des fêtes profanes en Occident est reconnue par CTh. 16, 10, 17 (399).

tent. Ils avaient les faveurs du peuple et l'empereur n'osait les supprimer. Leur disparition en Occident au cours du ve siècle sera provoquée surtout par l'appauvrissement de l'Etat, des cités et des particuliers. Les temples ne sont pas seulement fermés. En Orient leur destruction est ordonnée[1]. Cela répondait au vœu d'une partie du clergé. En Afrique les conciles de Carthage de juin et de septembre 401 l'avaient demandé[2].

Si la constitution de 399 est la première à prescrire officiellement cette mesure, des destructions avaient déjà eu lieu auparavant, soit en application d'une disposition aujourd'hui perdue, soit sur l'initiative de particuliers. Dès 397 une constitution au comte d'Orient parle de l'utilisation, pour la réfection des routes et des ponts, de matériaux provenant de la démolition des temples[3].

En Occident, Stilicon, dont le crédit à la Cour est menacé doit faire des concessions au parti chrétien. En novembre 407, les subventions au culte sont supprimées et attribuées à l'armée. Les autels doivent être détruits, les statues païennes (s'il y en a encore !) enlevées. Les temples sont affectés à des services publics, transformés ou détruits. Banquets et jeux païens sont proscrits[4].

L'application de ces mesures provoqua une explosion de fureur chez les païens. Ils y répondirent par des incendies, des massacres de prêtres, des destructions d'églises[5]. La mort de Stilicon (24 août 408) parut aux païens une occasion favorable pour fortifier leur résistance[6]. Mais le parti chrétien l'emporta et à partir de 408 Honorius reprend les mesures anti-païennes. L'innovation la plus grave fut l'application aux païens de sanctions qui juqu'alors n'avaient frappé que les hérétiques ou les apostats.

Des incapacités civiles les privent des droits essentiels du citoyen. Dès 408 en Occident, en 416 en Orient, les païens sont exclus des fonctions civiles et militaires[7]. En 425, Théodose II et Valentinien III, qui ne porte que le titre de César, englobent

1. CTh. 16, 10, 16 (399, Arcadius) ; l'interdiction de la destruction des temples en Occident résulte de CTh. 16, 10, 15 et 18 (399). Certains temples furent attribués aux chrétiens, ainsi celui de Coelestis à Carthage, ce qui provoqua une émeute.

2. Concile de Juin, c. 2 et 4, concile de Septembre, c. 18, dans le *Codex eccl. afr.*, c. 58 ; 60 ; 84 (Bruns, I, 170-176).

3. CTh. 15, 1, 36.

4. CTh. 16, 10, 19 = Sirmond 12 (15 nov. 407), cf. E. Demougeot, *RHD*. 1950, 405.

5. Augustin, *Ep.* 91 en 407 (*CSEL*. 34, 427).

6. Augustin (*Ep.* 129) signale que les lois sont bafouées. Il en réclame une stricte application.

7. CTh. 16, 5, 42 et 16, 10, 21.

dans une même condamnation paganisme, hérésie, schisme. Ce n'est plus seulement le culte qui est interdit. La foi est condamnée [1]. Théodose feint de croire qu'il n'y a presque plus de païens [2].

Il n'en était rien. L'empereur lui-même règle le sort de ceux qui seraient surpris à sacrifier. Bien qu'ils méritent la mort, l'empereur se contente de l'exil et de la confiscation [3]. Interdiction est faite aux chrétiens de se livrer à des actes de violence contre les païens qui ne troublent pas l'ordre public [4]. Cette défense rejoint celles de l'épiscopat. Augustin interdisait aux chrétiens de prendre des biens païens sans en avoir reçu l'ordre des autorités civiles [5]. Théodose punit également les fonctionnaires qui tolèreraient la violence des chrétiens.

S'il fut nécessaire de renouveller au cours du v[e] siècle la prohibition des sacrifices et l'ordre de détruire les temples [6], c'est que malgré toute cette législation et les sanctions qui frappaient les païens, le paganisme n'était pas mort.

1. CTh. 16, 5, 63.
2. CTh. 16, 10, 22 (423).
3. CTh. 16, 10, 23 (423).
4. *H. t.*, 24 (fragment de la même constitution).
5. *Sermo* 62, 17-18 (*PL.* 28, 422-423).
6. CTh. 16, 10, 25 ; Nov. Théod. 3, § 8 (438) ; Marcien, CJ. 1, 11, 7 (457) ; Léon, *h. t.*, 8 (472 ?).

CHAPITRE II

LA LIAISON CULTUELLE

La liturgie réunit la communauté en des lieux et à des temps que précise le droit. Elle a pour centre la messe, assemblée des fidèles pour la célébration du sacrifice. Sans doute les églises, le calendrier, la célébration de la messe surtout soulèvent bien d'autres problèmes que ceux du statut et de la réglementation juridique [1]. Mais manifestations de la vie collective, ils n'échappent pas au droit. Ce ne sont que les aspects institutionnels que nous aurons à évoquer ici.

La paix de l'Eglise avait favorisé le culte. En lui permettant de s'exercer au grand jour, elle provoque l'apparition de nouvelles manifestations religieuses, processions, pèlerinages, translations de reliques, fêtes publiques. Vaincu, le paganisme n'en reste pas moins dangereux. Des transpositions cultuelles ne sont pas impensables [2].

En même temps les usages se fixent [3]. Au ve siècle apparaîssent en Afrique, en Gaule, en Italie, les premiers recueils liturgiques. Cette stabilisation accentue la variété des liturgies locales. Les grands centres d'Orient, Jérusalem, Alexandrie, Antioche, Ephèse, Edesse, puis surtout Constantinople, dont le rôle politique accroît l'importance, en Occident l'Afrique [4], Rome, Milan, les Gaules [5] ou les pays celtes [6] ont leurs usages propres.

1. V., par ex. : les travaux classiques de L. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien* ; HEILER, *Altkirchliche Autonomie* ; SRAWLEY, *The early history of the Liturgy* (Cambridge, 1949).

2. Sur le problème des emprunts du christianisme aux religions païennes et sur la prudence nécessaire en ce domaine, de LABRIOLLE, *Réaction païenne*, 451-453 ; pour les emprunts au judaïsme, M. SIMON, *Verus Israel*, 357 et s.

3. Les conciles africains règlent la liturgie, cf. Bréviaire d'Hippone, c. 21 et 23 ; conciles de Carthage de 397, c. 23 et 24 ; de 407 et de 419 dans le *Codex eccl. afr.*, c. 103 et 37 (BRUNS, I, 137 ; 138 ; 126 ; 186 ; 166).

4. Dom CABROL, V° *Afrique (Liturgie)*, *DACL*. I, 591-597 ; W. ROETZER (O. S. B.), *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle* (München, 1930).

5. Le concile de Vannes de 465, c. 15 demande l'uniformité provinciale en matière liturgique (BRUNS. II, 145) ; cf. GRIFFE, *Aux origines de la liturgie gallicane*, *Bull. lit. eccl.* 1951, 17-43.

6. Dom GOUGAUD, V° *Celtique (Liturgie)* ; *DACL*. III, 297 et s.

Mais c'est au moment où les divergences se précisent et s'accusent que la papauté proclame la nécessité de l'unité ; et elle ne la conçoit que dans le respect de la primauté [1].

SECTION I
LES LIEUX DE CULTE

Développement. — Depuis la paix de l'Eglise, ils apparaîssent au grand jour. L'accroissement des fidèles oblige à les multiplier : pluralité d'églises dans les villes importantes, apparition des églises dans les bourgs, les agglomérations rurales, les grands domaines [2].

Si l'église épiscopale marque l'unité de la communauté dans les grandes cérémonies collectives, le culte est célébré dans ces églises mineures. Dans les basiliques urbaines la messe est dite le dimanche et peut-être chaque jour par un clergé propre. L'évêque vient y présider certains offices, spécialement la fête du saint patron [3].

Les petits oratoires se multiplient et ce développement est lié au culte des martyrs. Tombe du martyr, souvent au lieu de son supplice, dépôt de reliques dans les basiliques, les cellules des ermites, les monastères, les maisons particulières sont également lieu de culte. Un clerc, prêtre, diacre ou parfois clerc mineur, à défaut de clergé de l'église la plus proche, préside aux cérémonies. La messe y est en général célébrée le dimanche, mais on n'y peut conférer le baptême. Ces oratoires seront à l'origine de certaines paroisses rurales du VIe siècle [4]. L'archéologie a prouvé, dans des régions très diverses, des filiations d'édifices du culte funéraire païen aux *martyria* chrétiens [5].

1. Sirice, *Ep.* 6, 3, n. 5 (*PL.* 13, 1166) ; Innocent I proteste contre les innovations et les diversités liturgiques, *Ep.* 25, 1 (*PL.* 20, 552-553) : l'unité est garantie par Rome, gardienne de la Tradition ; la lettre d'Innocent I à Décentius de Gubbio, *Ep.* 25, c. 1 et 2 (*PL.* 20, 551-552 = D. 1, *de cons.*, c. 73 et D. 2 *de cons.*, c. 9) fixe des règles liturgiques. Cf. Léon, *Ep.* 9 à Dioscore d'Alexandrie (*PL.* 54, 624) en 445.
2. Sur le développement des édifices et leur statut, cf. *supra*, 91 ; 288 et s. ; 372.
3. E. Lesne, *Hist. de la propriété ecclés.*, I, 51.
4. *Ibid.*, 55-58. Le concile d'Orange (c. 10) et la collection dite second concile d'Arles (c. 36-37) montrent que la création de ces oratoires dans les domaines répond à l'intérêt du maître autant qu'aux besoins de l'Eglise (Bruns, II, 123 et 135).
5. Cf. les travaux de Lassus (*Sanctuaires chrétiens de Syrie*) ou de Grabar, en particulier ; voir également Perrat-Seston, *Une basilique funéraire païenne à Lyon*, *REA.* 49 (1947), 139-159.

C'est à l'archéologie qu'il faut également demander ce qu'étaient ces églises, leurs dimensions, leur localisation[1], leur forme[2]. Souvent la cathédrale est reliée à l'habitation de l'évêque. Dans une sacristie (*diaconikon*) sont conservés les objets du culte[3].

Longtemps désignées du nom de leur fondateur, les églises tendent progressivement à invoquer le patronage d'un saint. Cette évolution, liée au développement du culte des saints, ne fait que s'esquisser à partir de la fin du IVe siècle, aussi bien pour les *Tituli* romains, que pour les églises de toute la chrétienté. La décrétale de Gélase de 494[4] réglementant les fondations nouvelles fait mention d'un contrôle de l'authenticité du saint auquel l'église est dédiée. Mais, encore à l'extrême fin du Ve siècle, la désignation de l'église par le vocable d'un saint n'est pas absolument générale[5].

Les abus, 1° dans la création. — Devant le développement des lieux de culte, le concile de Gangres avait interdit les réunions religieuses en dehors des églises et du contrôle du clergé[6]. Plus encore que le lieu, c'est l'orthodoxie de l'assemblée qui préoccupe les Pères.

La croissance des églises exposait à d'autres périls. Celui de créations populaires, en un lieu que ne recommandait aucun souvenir chrétien et qui n'était parfois qu'un ancien sanctuaire païen, ou encore la référence à un saint douteux, à des reliques incertaines[7]. Contre ces dangers, l'Eglise cherche à se prémunir. D'abord en réservant à l'évêque la consécration des nouveaux lieux de culte et en le tenant pour responsable de la régularité de l'érection[8]. Parfois, ce fut la discipline italienne instaurée par Gélase, en exigeant le contrôle de l'authenticité du saint à qui l'église devait être dédiée[9]. Enfin, lorsque des créations suspectes

1. *Supra*, 290.
2. Les descriptions littéraires sont également précieuses, cf. par ex. celles de Prudence pour la Rome de la fin du IVe siècle.
3. Pour Salone, par ex. J. ZEILLER, *Origines chrétiennes de la province de Dalmatie*, 122 et s.
4. *Infra*.
5. M. ANDRIEU, *Les « ordines romani » du haut Moyen âge*, IV (Louvain, 1956), 376-377.
6. C. 6 (BRUNS, I, 108 = D. 30, c. 11).
7. MARROU, *Ammien Marcellin et les « Innocents » de Milan*, *Mél. Lebreton* = *Rech. sc. relig.*, 1952, 179-190.
8. Concile d'Orange de 441, c. 10 ; de Saint Patrick, c. 23 (BRUNS, II, 123 et 303). Sur la consécration cf. KOEP, V° *Consecratio*, *Reallexikon f. Antike u. Christentum*, 18 (1953), 269-283.
9. *Supra*, 306.

s'étaient faites sans contrôle, en prescrivant la destruction. Mais la mesure était dangereuse et n'allait pas toujours sans réactions populaires [1].

2° *Dans l'utilisation.* — Maison de prière, l'église ne doit pas servir à des fins profanes. Conciles ou collections canoniques dénoncent d'étranges abus. Des banquets ont lieu dans les églises. Parfois elles servent d'asile de nuit. Plus encore que ces faits, ce sont les nuances des interdictions qui surprennent [2].

Mobilier et décoration. — La question relève de l'archéologie car la législation ne s'y interesse guère. Il faut cependant signaler l'hostilité du concile d'Elvire aux peintures *ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur* [3]. Dans un autre domaine, le même concile interdit l'apposition à l'église de libelles infamants [4].

SECTION II

LES TEMPS

La vie cultuelle rythme le temps. L'année et la semaine s'ordonnent par référence au Sacrifice et à la Résurrection : le dimanche, qui est substitué au Sabbat, et Pâques, qui prend la place de l'ancienne Pâques juive [5].

§ 1. — *L'année liturgique*

Pâques. — La fête remonte aux premières communautés chrétiennes. Mais la détermination de sa date continue à préoc-

1. Concile de Carthage du 13 sept. 401, dans le *Codex eccl. afr.*, c. 83 (Bruns, I, 176 = D. 1, *de cons.*, c. 26).
2. Concile de Laodicée, c. 28 (Bruns, I, 76 = D. 42, c. 4) ; Brév. d'Hippone, c. 29 et conciles de Carthage de 397, c. 30 et de 419 dans le *Codex eccl. afr.*, c. 42 (Bruns, I, 138 ; 127 ; 167 = D. 42, c. 5).
3. C. 36 (Bruns, II, 7) ; W. Elliger, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern*, (Leipzig, 1934).
4. C. 52 (Bruns, II, 9 = C. 5, qu. 1, c. 3). Mesure analogue dans les constitutions de Valens et de Théodose (CTh. 9, 34, 7 = CJ. 9, 36, 2 ; 365, et CTh. 9, 34, 9 = CJ. 9, 36, 2 ; 386) qui interdisent l'apposition en public ou en privé de ces libelles.
5. Dom Leclercq, V° *Rome*, *DACL.*, 3036-3039, où l'on trouvera le renvoi aux divers articles du *DACL.* relatifs aux problèmes envisagés ici.

cuper les conciles et les papes. Le premier concile d'Arles s'en était remis à la papauté pour qu'elle fixât une date qu'aurait respectée toute la chrétienté[1]. Nicée souhaite un accord entre Rome et Alexandrie. Au IVe siècle, celui-ci s'instaure plus ou moins heureusement. Le concile de Sardique avait élaboré un compromis qui subsistera jusque vers la fin du Ve siècle. A cette époque, l'évêque d'Alexandrie, Théophile, s'efforce d'obtenir de l'empereur la reconnaissance officielle du régime alexandrin. S'il échoua dans cette entreprise, il refusa cependant de céder à Rome.

La papauté souhaitait cependant que Pâques fut partout célébré à une date uniforme[2]. L'unité de l'Eglise se serait manifestée par une célébration commune de la date essentielle. Pour éviter « le péché de diversité » et malgré les traditions romaines, Léon accepte, pour 455, la date du 24 avril qu'imposaient les calculs alexandrins. On a conservé la lettre par laquelle il communiquait cette date à la Gaule et à l'Espagne[3].

A l'époque de saint Léon, le terme de Pâques embrasse les trois jours du vendredi saint au dimanche, mais on tend à l'appliquer surtout à ce dernier, moment culminant de ce triduum[4].

Pâques ouvre une période de cinquante jours de fêtes, jusqu'à la Pentecôte. Celle-ci était déjà au début du IVe siècle traditionnelle. Mais le concile d'Elvire devait, contre de « mauvais usages », rappeler son caractère obligatoire[5].

L'Ascension, d'abord confondue avec elle, se fixe au quarantième jour après Pâques, vers la fin du IVe siècle ou le début du Ve. Les Rogations, dans les trois jours qui précédent l'Ascension, s'introduisent en Gaule à la fin du Ve siècle[6].

Noël[7]. — Cette autre date fondamentale de l'année liturgique,

1. C. 1 (BRUNS, II, 107). C'est Constantin qui avait soulevé cette question (Eusèbe, *Vita Constantini*, III, 5).

2. Dans le cadre régional, le même souci apparaît en Afrique, cf. Bréviaire d'Hippone, c. 2, conciles de Carthage de 397, c. 1 et 41 ; de 419 dans le *Codex eccl. afr.*, c. 51 (BRUNS, I, 136 ; 123 ; 129 ; 167) qui prescrivent la communication de la date de Pâques à toutes les églises d'Afrique par Carthage.

3. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, I, 458-460 ; 542-545 et 617, cf. les lettres de Léon, *Ep.* 121 ; 133 ; 134 ; 138 ; 142 (*PL.* 54).

4. CHAVASSE, *Le carême romain*, *Rech. sc. relig.*, 1948, 328 et n. 4.

5. C. 43 (BRUNS, II, 7).

6. Mamert de Vienne transforme un usage antérieur en une pratique régulière (Sidoine Apollinaire, *Epist.* VII, 1, n. 2 et 3), cf. E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne*, II, 215.

7. VACANDARD, *Les fêtes de Noël et de l'Epiphanie*, dans *Et. de critique et d'histoire relig.*, III, 5 et s. ; Dom BOTTE, *Les origines de la Noël et de l'Epiphanie* (Louvain, 1932).

centre elle-aussi d'un cycle[1], n'est pas établie avec certitude avant le second quart du IVe siècle. Sa célébration au 25 décembre est certaine en Occident pour 336. En Orient Noël se heurta à l'Epiphanie. Célébration de l'adoration des Mages, du baptême du Christ, du miracle de Cana, le 6 janvier fut aussi adopté pour fêter la naissance du Sauveur. Le 25 décembre gagne l'Orient au cours du IVe siècle. Mais il rencontre parfois de vives résistances qui en Arménie ou en Mésopotamie persisteront jusqu'au XIVe siècle. En retour, l'Epiphanie pénètre en Occident vers la fin du IVe siècle.

Par référence à Noël, la Nativité de saint Jean Baptiste est fixée au 24 juin (six mois avant la naissance du Christ). Célébrée d'abord en Occident au Ve siècle, elle gagne rapidement l'Orient.

Fêtes de la Vierge et des saints. — La Vierge, les confesseurs n'avaient pas de fêtes avant le IVe siècle. Les fêtes de la Vierge se multiplient au Ve siècle, après la lutte contre Nestorius, Purification, Assomption, Annonciation[2].

Le culte des martyrs se développe[3]. Celui des saints apparaît[4]. En Orient au IVe siècle, le dimanche après la Pentecôte était consacré à la mémoire de tous les martyrs. Mais la Toussaint n'apparaîtra que beaucoup plus tard.

A Rome les « stations » sont organisées au milieu du Ve siècle. On ignore, pour cette époque ancienne, le détail de leur réglementation[5]. Le *Natale Petri* (22 févr.) célébré à Rome dès le IVe siècle, en commémorant le souvenir de l'apôtre, contribue aux progrès de la primauté[6].

Le carême[7]. — Au IVe siècle, Rome connaît un jeûne de trois

1. Ces cycles apparaissent par exemple dans les c. 2 et 4 du concile de Saragosse en 380 (BRUNS, II, 13).

2. M. JUGIE, *La fête de la Dormition et de l'Assomption de la Sainte Vierge en Orient et en Occident*, *Ann. Théol.*, 1943, 11-42 ; DUFOURCQ, *Comment s'éveilla la foi à l'Immaculée Conception et à l'Assomption aux Ve et VIe siècles* (Paris, 1946 avec le c. r. de G. BARDY, *RHEF.* 1947, 152).

3. « Concile de Laodicée », c. 51 (BRUNS, I, 78) ; KIRSCH, *Das Martyrologium Hieronymianum* (*Festgabe f. Ehrhard*, 1922, 252 et s.) ; H. DELEHAYE, *Les origines du culte des Martyrs* (Bruxelles, 1933) ; G. BARDY, *Pèlerinages à Rome à la fin du Ve siècle* (*Analecta Bolandiana*, 57, 1939, 224-235).

4. H. DELEHAYE, *Sanctus, Essai sur le culte des Saints dans l'Antiquité* (Bruxelles, 1927).

5. V. MONACHINO, *Cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma*, 361, 362.

6. P. BATIFFOL, *Natale Petri*, dans *Cathedra Petri* (123-134).

7. C. CALLEWAERT, *Le carême à Turin au Ve siècle d'après saint Maxime*, *Rev. bénéd.*, 1920, 132-144 ; IDEM, *La durée et le caractère du carême ancien dans l'Eglise latine* (*Sacris Erudiri*, 1940, 449-506) ; D. J. DÖLGER, *Les anticipations du jeûne*

semaines[1], interrompu les samedis et dimanches. Il n'est sans doute pas antérieur au milieu du siècle. Le premier témoignage d'un jeûne de six semaines remonte, pour Rome, à 384. Le carême dure quarante jours, du dimanche de la Quadragésime au jeudi saint. Le vendredi et le samedi saints en sont exclus, du fait de leur intégration dans l'ensemble pascal[2].

L'usage romain n'était pas général. La durée du carême varie au IVe siècle de trois à six (Illyrie, Grèce, Alexandrie) ou même sept semaines (Constantinople et Orient).

Le jeûne du carême est rappelé en Orient par les canons de Laodicée[3], qui interdisent pendant cette période fêtes et noces[4].

Les temps de jeûne. — Ils sont clairement indiqués par saint Léon dans ses sermons. Ils se répartissent « dans tout le cycle annuel » : au printemps, pendant le carême ; en été, après la période de fêtes qui s'étendait de Pâques à la Pentecôte ; en septembre ; enfin en décembre[5].

§ 2. — Le dimanche et la semaine

Le dimanche. — La législation sur le dimanche qui deviendra si abondante, reste à notre époque fort modeste, du moins en ce qui concerne les textes canoniques.

L'Espagne, sévère à l'ordinaire, ne punit que trois absences à l'office du dimanche. Encore ne s'agit-il que de ceux qui habitent la ville[6]. Se référant à cette disposition, le concile de Sardique condamne l'absence de l'évêque qui sans raison grave reste éloigné de sa ville pendant plus de trois semaines[7]. En Orient la persis-

quadragesimal (*Mél. de sc. rel.*, III, 1946, 207-234) ; A. Chavasse, *La préparation à la Pâque à Rome avant le Ve siècle* (*Mém. J. Chaine, Bibiliol. Fac. cath. Théol. Lyon*, vol. V) ; Idem, *Le carême romain et les scrutins prébaptismaux avant le IXe siècle*, *Rech. sc. rel.*, 35 (1948), 325-382 ; Idem, *Temps de préparation à la Pâque d'après quelques livres liturgiques romains*, *Rech. sc. rel.*, 1950, 125-145.

1. Socrate, *H. E.*, V, 22 ; Sozomène, *H. E.*, VII, 19.
2. C'est le régime que décrivent les sermons de saint Léon, cf. également Augustin, *Tract.* 17 *in Evang. Johann.*, n. 4 (*Corpus Christ.*, 36, 171 = D. 5, *de cons.*, c. 25).
3. C. 50 (Bruns, I, 78 = D. 3, *de cons.*, c. 8).
4. C. 52 (Bruns, I, 78 = C. 33, qu. 4, c. 8).
5. *Sermo* 19, 2 (*PL.* 54, 186 = D. 76, c. 6) et *sermo* 78, 3 (*PL.* 54, 417 = D. 76, c. 5) : cf. Jérôme, *Comm. sup. Zachariam ad c.* 8, v. 18-19 (*PL.* 25, 1475 = D. 76, c. 7). Sur ces quatre-temps après la Pentecôte, cf. M. Andrieu, *Les « ordines romani » du haut Moyen âge*, IV (Louvain, 1956), 221.
6. Concile d'Elvire, c. 21 (Bruns, II, 5).
7. C. 14 (latin) et 11 (grec) (Bruns, 1, 100-101).

tance de pratiques judaïsantes provoquait des confusions entre sabbat et dimanche contre lesquelles s'élèvent les canons de Laodicée[1].

Aux obligations cultuelles s'ajoutent l'interdiction des divertissements profanes. Mais les prescriptions conciliaires[2] sont ici moins nombreuses que celles de la législation laïque[3].

La semaine. — Par attraction du dimanche, le samedi est en Orient jour de fête. En Occident, par attraction du vendredi il est jour de jeûne[4]. Rufin parle du jeûne des mercredis et vendredis[5]. Par contre, en Orient comme en Occident, les conciles doivent réagir contre la pratique d'un jeûne dominical[6].

§ 3. — Le rythme chrétien de la vie sociale[7]

Cycle hebdomadaire et cycle annuel s'imposent peu à peu à la vie séculière. L'adhésion des empereurs au christianisme les incite à adopter le calendrier chrétien.

Le repos dominical. — Dès Constantin, le dimanche devient jour de fête[8]. Tribunaux et artisans doivent observer le repos. Seuls les paysans sont autorisés à poursuivre les travaux des champs. Ainsi légalisé le repos dominical s'impose à tous. Il n'en pouvait être de même des obligations cultuelles, qui ne concernaient que les seuls chrétiens[9].

Vers la fin du IVe siècle, la législation sur le repos dominical devient plus abondante. Conséquence ici encore de l'option définitive des empereurs pour la foi chrétienne. Toute procédure judiciaire, toute poursuite d'un débiteur, tout arbitrage sont

1. C. 29 (Bruns, I, 76).
2. Concile de Carthage de 401 dans le *Codex eccl. afr.*, c. 61 (Bruns, I, 170).
3. *Infra.* § 3.
4. Concile d'Elvire, c. 26 (Bruns, II, 5) ; cf. pour les temps de jeûne, *ibid.*, c. 23 ; Innocent I à Décentius de Gubbio, *Ep.* 25, c. 4 (*PL.* 20, 555 = D. 3, *de cons.*, c. 13) ; Jérôme, *Ep.* 71, 6.
5. *Vita monach.*, II, 7 (cf. D. 3, *de cons.*, c. 16).
6. Concile de Gangres, c. 18 (Bruns, I, 109 = D. 30, c. 7) ; Concile de Saragosse de 380, c. 2 (Bruns, II, 13 = D. 3, *de cons.*, c. 15).
7. Biondo Biondi, *Il diritto romano cristiano*, I, 162 et s.
8. J. Gaudemet, *La législation religieuse de Constantin*, *RHEF.*, 1947, 43-47 ; Alföldi, *The conversion of Constantine*, 48-49. CTh. 2, 8, 21 et CJ. 3, 12, 7 (321). CIL. III, 1, n° 4121 ; Sozomène, *H.E.*, I, 8 (*PG.* 67, 880-881).
9. Sur ce cens du passage d'Eusèbe, *Vita Constantini*, IV, 18-20, cf. notre article cité ci-dessus, p. 47.

interdits le dimanche. Les divertissements païens traditionnels, jeux du cirque, théâtres et finalement tous spectacles sont prohibés[1]. Théodose II oblige païens et juifs à observer ces lois[2].

Fêtes chrétiennes et jours chômés. — En même temps le calendrier chrétien pénètre la vie sociale. Les grandes fêtes chrétiennes (Noël, l'Epiphanie, Pâques, la Pentecôte)[3] deviennent jours chômés et la suspension des activités judiciaires ou économiques est complétée par l'interdiction des divertissements profanes.

La quinzaine pascale est période de vacances judiciaires[4]. Le carême suspend le cours des poursuites criminelles[5] et l'exécution des peines du sang[6]. Des remises de peines ont lieu à l'occasion de Pâques. Constance en 367 fait ouvrir les portes des prisons pour Pâques. Seuls quelques grands criminels sont exclus de cette grâce (coupables de lèse-majesté, d'empoisonnement ou de maléfice, adultères, ravisseurs, homicides)[7]. Diverses constitutions réunies au CTh. au Titre *de indulgentiis criminum* (9, 38) renouvellent cette mesure avec plus ou moins de libéralité[8]. On ne saurait dire s'il en fut ainsi chaque année. Mais il est fort probable que des constitutions de cet ordre, qui ne faisaient en somme que se répéter périodiquement, n'ont pas été toutes recueillies au CTh. On ne saurait donc restreindre ces amnisties pascales aux seules années pour lesquelles un texte nous en fournit la preuve.

Décadence des fêtes païennes. — Au milieu du IVe siècle, le calendrier, symbolisant la rencontre des deux sociétés, fait encore place aux deux ordres de fêtes[9]. Mais dès les dernières années du siècle, les fêtes païennes subissent le contre-coup du triomphe officiel du christianisme. Remplacées par les fêtes chrétiennes,

1. Cf. les constitutions du Titre II, 8, *de feriis*, du CTh., spécialement constitutions 2, 8, 18 = 8, 8, 3 = 11, 7, 13 (Valentinien II, 386) ; 2, 8, 20 (392) ; 2, 8, 23 (399). Voir également CTh. 8, 8, 1 = 11, 7, 10 (368-373) ; 15, 5, 2, 2 (386-395) ; CJ. 3, 12, 9 (469). La répétition de ces dispositions prouve qu'elles ne s'imposèrent que difficilement. Le concile de Carthage de 401 (*supra*, 660, n. 2) était encore obligé de réclamer l'interdiction des représentations le dimanche.

2. CTh. 15, 5, 5 (425).

3. CTh. 15, 5, 5 (425) ; cf. déjà CTh. 2, 8, 21 (400-405).

4. CTh. 2, 8, 19, 3 = CJ. 3, 12, 6 (389) ; cf. CTh. 2, 8, 21 (392) = CJ. 3, 12, 7.

5. CTh. 9, 35, 4 = CJ. 3, 12, 5 (380) ; cf. la réserve à propos des brigands, CTh. 9, 35, 7 = CJ. 3, 12, 8 (408).

6. CTh. 9, 35, 5 (389).

7. CTh. 9, 38, 3 (367).

8. Constitutions 4 (368) ; 6 (381) ; 7 (384) ; 8 (385).

9. Sur le calendrier de 354 (*MG. AA.*, IX), H. STERN, *Le calendrier de* 354 (*Bibliot. arch. et hist. de l'Inst. fr. archéol. de Beyrouth*, t. 55, 1953, Paris).

elles cessent d'être chômées. Déjà, en 389, Théodose et Valentinien II ne faisaient plus de place aux fêtes qui évoquaient la religion païenne dans la liste des jours fériés [1]. En 395, Arcadius renouvelle une loi (aujourd'hui inconnue) qui interdit de tenir pour fériés les jours de fêtes païennes [2].

Bien plus. Au nom de la morale la célébration de certaines de ces fêtes, même sans qu'elle revête un caractère officiel et obligatoire, est prohibée [3].

Cette législation se heurta à des vives résistances et les païens s'efforcèrent de continuer à célébrer les jours traditionnels.

Décadence des jeux païens. — Les jeux, qui traditionnellement accompagnaient les fêtes, étaient trop profondément entrés dans les mœurs pour que leur suppression fut facile à obtenir. Dans les provinces comme à Rome, le peuple tenait à ces distractions, aux fêtes, aux banquets. Lorsqu'ils prohibent les cérémonies religieuses, les empereurs maintiennent les réjouissances populaires qui les accompagnent [4] et l'Eglise dut lutter contre les païens qui voulaient obliger les chrétiens à y participer [5].

Parmi ces jeux, ceux des gladiateurs heurtaient particulièrement les chrétiens. Constantin en avait déjà dénoncé le scandale et il avait substitué à la condamnation aux jeux celles des mines [6]. Les combats de gladiateurs n'en persistèrent pas moins pendant tout le IVe siècle. En 397, une constitution d'Honorius les signalait encore [7]. Prudence demanda leur suppression [8] et Honorius les interdit à l'occasion du triomphe qu'il célébra à Rome en décembre 403, à la suite de la victoire de Stilicon sur Alaric [9]. Plus que les défenses officielles l'appauvrissement de l'Etat et celui des particuliers entraîneront leur disparition progressive au cours du Ve siècle [10].

1. CTh. 2, 8, 19.
2. CTh. 2, 8, 22.
3. La fête de la Maiuma, tolérée en 396 est prohibée en 399 (CTh. 15, 6, 1 et 2).
4. CTh. 16, 10, 17 (399) pour l'Afrique. En 407 les cérémonies anniversaires du culte des morts sont prohibées (*h. t.*, 19).
5. Concile de Carthage du 16 juin 401 dans le *Codex eccl. afr.*, c. 61 (BRUNS, I, 170).
6. CTh. 15, 12, 1 (325).
7. *Ibid.*, 3.
8. *Contra Symmachum*, II, 1114-1132 (en 402-403); cf. l'histoire racontée par Théodoret (*H.E.*, V, 26) du moine massacré par la foule romaine pour s'être jeté entre des gladiateurs.
9. Dom LECLERCQ, V° *Rome*, *DACL.* 2620-2621.
10. Salvien, *De gubernatione Dei*, VI, 15-31 ne fait plus état des jeux de gladiateurs. En Orient l'interdiction des jeux ne sera officielle qu'avec Anastase en 494.

Respect des fêtes juives. — L'hostilité manifestée par les empereurs à l'égard des fêtes païennes ne rend que plus remarquable leur tolérance à l'égard des fêtes juives. Par une sorte de parallélisme avec le repos dominical, Honorius suspend toute mesure de poursuite judiciaire ou de contrainte fiscale à l'encontre des juifs les jours de sabbat et d'autres fêtes juives [1].

SECTION III

LE SACRIFICE EUCHARISTIQUE [2]

Point central du culte chrétien, le sacrifice eucharistique [3] relève du liturgiste plus que du canoniste. Mais parce qu'il est célébration officielle et publique, parce qu'il réunit solennellement toute la communauté il présente un aspect social, qui requiert l'attention du sociologue et l'intervention du juriste.

Messe publique et messe privée. — L'une des innovations principales du IVe siècle fut l'apparition, à côté de la messe publique solennelle, de messes « privées ». Peut-être s'agit-il d'abord de messes dites au cimetière [4] lors de la sépulture des défunts ou pour commémorer leur anniversaire. La messe dans des oratoires privés est attestée à Rome et en Afrique [5], mais non à Milan [6].

La messe publique est d'abord célébrée le dimanche et les jours de grandes fêtes. A Rome, la messe dominicale est dite non seulement au Latran, où officie le pape, mais dans les basiliques

1. CTh. 2, 8, 26 = 8, 8, 8 = CJ. 1, 9, 13 (412) ; cf. CTh. 16, 8, 20 (autre version du même texte).

2. Dölger, *Missa, Antike u. Christentum* IV, 1934, 271 et s., VI, 1940, 81 et s. ; Jungmann, *Missarum Solemnia* I (1951) ; E. Griffe, *Une messe au Ve siècle en l'honneur de saint Saturnin de Toulouse*, *RMAL.* VII (1951), 5-18 ; J. Lécuyer, *Le sacerdoce chrétien et le sacrifice eucharistique selon Théodore de Mopsueste* (*Rev. sc. relig.*, 1949, 481-517) ; Monachino, *Cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma* (50-56 ; 186-192 ; 349-358) ; W. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, I (Wien, 1953), 194-198 et la bibliographie indiquée par de Labriolle, *H. E.* III, 398.

3. Désigné d'abord sous le nom d'*oblatio sacrificium, sacramentum*, etc. *Missa*, qui signifiait congédiement (CTh. 6, 26, 3 ; D. 48, 5, 40, 3) apparaît avec son sens nouveau dans Ambroise, *Ep.* 20, 4 (*PL.* 16, 395) et plus sûrement à la fin du ve siècle dans la formule *missa est* (de Labriolle, *H.E.*, III, 399-400).

4. Augustin, *Confessions*, IX, 12, 32.

5. Le concile de Carthage de 390, c. 9 (Bruns, I, 120) les signale, mais exige le contrôle de l'évêque.

6. Paulin, *Vita Ambrosii*, 10 (*PL.* 14, 32) ; Monachino, *Cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma*, 57.

titulaires par les prêtres qui y sont attachés. Le pape leur fait porter par ses acolytes une fraction du pain consacré par lui (*fermentum*). L'officiant la mêle aux espèces qu'il consacre[1]. Ainsi sont manifestées à la fois l'unité de la communauté et la supériorité de l'évêque.

La messe dominicale est également célébrée dans les basiliques cimetériales suburbaines. Aussi le nombre des messes dominicales est-il important, peut-être une cinquantaine, ce qui est considérable pour l'époque.

L'assistance à la messe en est facilitée. Nulle part elle n'est aussi importante qu'à Rome[2]. A Milan ou Carthage, il n'y avait sans doute le dimanche que la messe épiscopale et cela laisse supposer que beaucoup de chrétiens n'assistaient pas à l'office[3].

Le régime des messes aux grandes fêtes est moins connu. Peut-être pour Pâques et la Pentecôte y avait-il un grand nombre de messes comme le dimanche, alors qu'à Noël, à l'Epiphanie ou à l'Ascension, les messes n'avaient lieu qu'au Latran et dans quelques basiliques.

En dehors de ces offices particulièrement solennels, des messes publiques avaient lieu également à l'anniversaire de l'évêque ou des martyrs. Rome connaissait en outre des messes stationales.

Le sacrifice était également célébré les jours de semaine ordinaires, sauf parfois les vendredis et les samedis[4]. Augustin signale les divergences locales[5].

Célébration et assistance. — La messe est célébrée le matin[6]. Mais l'unicité de la célébration, l'exiguïté des bâtiments limitaient souvent le nombre des participants. Excuse pour certains, dont l'Eglise ne pouvait se faire complice. C'est pourquoi Léon prévoit le renouvellement de la cérémonie autant de fois que cela sera nécessaire pour que tous les fidèles puissent y assister les jours de fête[7].

Les conciles rappellent l'obligation de la messe dominicale[8].

1. Innocent I, *Ep.* 25, 8 (*PL.* 20, 556).
2. Jérôme, *Comm. ad Ep. ad Galat.* II, *praef.* (*PL.* 26, 355).
3. En ce sens, MONACHINO (*op. cit.*, 50-56), qui suppose que la *Basilica Nova* de Milan pouvait contenir 5.000 personnes, alors que la communauté milanaise aurait groupé peut-être 40.000 chrétiens.
4. Ambroise, *Ep.* 22, 14 (*PL.* 16, 1040); Innocent I, *Ep.* 25, 7 (*PL.* 20, 555). Socrate, *H. E.*, V, 22; cf. MONACHINO, *op. cit.*, 51-54.
5. *Ep.* 54, 2 (*CSEL.* 34, 160).
6. Léon, *Ep.* 9, 2 (*PL.* 54, 626 = D. 1, *de cons.*, c. 51).
7. *Ibid.*
8. Concile d'Elvire, c. 2; Sardique c. 17 (latin) et 14 (grec) (BRUNS, II, 5 et I, 100-101); Const. Apost. VII, 31; Eusèbe, *Vita Constantini*, IV, 18-20.

Sans doute était-elle assez mal respectée. L'exiguïté du local n'était pas seule en cause. Les divertissements profanes concurrencent les offices. Les conciles le déplorent [1]. Les grandes fêtes, Pâques surtout, réunissent plus de monde.

L'église est d'ailleurs ouverte à tous. Païens, juifs, hérétiques sont admis à la partie de l'office à laquelle les catéchumènes ont accès. C'est une occasion de leur faire entendre la parole de Dieu [2]. Quant aux fidèles, en Espagne du moins, hommes et femmes doivent être séparés lors des réunions cultuelles [3].

Le sacrifice. — La législation est ici peu abondante. Seule ou presque l'Afrique offre quelques dispositions canoniques, soit pour rappeler que la matière du sacrifice ne peut être que du pain et du vin [4], soit pour prescrire à l'officiant d'être à jeûn [5]. Dans une invective sévère, Jérôme se montre peu favorable à la pompe des cérémonies. C'est du cœur et non de la voix que doit venir la prière. Que les psalmistes ne prennent pas soin de leur gorge, comme le font les acteurs. L'église n'est pas un théâtre [6].

Enfin, saint Léon rappelle que le sacrifice ne saurait être offert pour ceux qui sont morts hors de la communion de l'Eglise [7].

1. Concile de Carthage de 401, dans le *Codex eccl. afr.*, c. 61 (BRUNS, I, 170); *Stat. eccl. ant.*, c. 88 (BRUNS, I, 149 = D. 1, *de cons.*, c. 66).
2. *Stat. eccl. ant.*, c. 84 (BRUNS, I, 149 = D. 1, *de cons.*, c. 67).
3. Concile de Saragosse, 380, c. 1 (BRUNS, II, 13).
4. Brév. d'Hippone, c. 23 = Concile de Carthage de 397, c. 24 (BRUNS, I, 138 et 126).
5. Concile de Carthage de 397, c. 29 (BRUNS, I, 127 = D. 1, *de cons.*, c. 49).
6. Jérôme, *Comm. ad Ephes.*, L. III, c. 5, v. 19 (*PL.* 26, 528 = D. 92, c. 1).
7. *Ep.* 167, 8 (*PL.* 54, 1205 = C. 24, qu. 2, c. 1).

CHAPITRE III

LES MOYENS DE SALUT

Les sacrements alimentent la vie spirituelle. Mais en dehors d'eux, il existe déjà des formes multiples d'activité pieuse. Les uns et les autres soutiennent l'effort, obtiennent le pardon des fautes, compensent les insuffisances de la vie quotidienne. Mais quelle qu'ait pu être la qualité d'une vie, la comparution devant le souverain juge reste redoutable. A l'angoisse de l'au-delà répondent des rites spéciaux, qui aident à l'ultime passage. On envisagera brièvement ce que le droit de l'Eglise commence à préciser dans ce triple domaine.

SECTION I

LES SACREMENTS

L'initiation chrétienne a conduit à traiter du baptême et de la confirmation ; l'état de clerc a fait préciser les problèmes canoniques de l'ordre, la vie familiale, ceux du mariage. On retrouvera plus loin l'extrême-onction. Pénitence et eucharistie sont seules à envisager ici.

Il n'existe pas encore à notre époque une doctrine sacramentaire pleinement constituée[1]. Ni le terme, ni la liste des sacrements ne sont bien définis[2]. Saint Augustin cependant contribue

1. Le *De Sacramentis* d'Ambroise (*CSEL.* 73, 1955 et éd. Dom Botte, *Sources chrétiennes*, Paris, 1950), condensé dans le *De Mysteriis* (éd. *ibid.*) décrit la liturgie baptismale et traite de l'eucharistie.

2. *Sacramentum* fut employé pour transposer μυστήριον. D'où l'alternance que l'on constate parfois de *sacramentum* et de *mysterium*. Mais le mot n'a pas un sens précis. J. Doignon, *Sacrum, Sacramentum, Sacrificium dans le texte latin du Livre de la Sagesse* (*REL.* 34, 1956, 240-253). Sur l'emploi du terme par Augustin, Ch. Couturier (S.J.) dans *Etudes Augustiniennes*, 1953. Chez Augustin, *sacramentum* désigne les rites (spécialement du baptême et de l'eucharistie), les mystères, les symboles de l'Ecriture.

puissamment à l'élaboration de cette doctrine [1]. Moins en théoricien qu'en homme d'action, engagé dans la lutte contre le donatisme. On a vu, à propos du baptême, la valeur qu'il reconnaît au sacrement, indépendant de l'indignité du ministre qui le confère. C'est à propos du baptême et de l'ordre qu'il développe l'idée du signe indélébile [2]. Sur ces deux points l'apport augustinien restera une acquisition définitive de la théologie catholique.

Si la doctrine sacramentaire relève de la théologie plus que du droit, il est un point sur lequel la législation dut intervenir dès notre époque : la gratuité des sacrements. Du concile d'Elvire [3] à Gélase [4] la règle est formelle. Mais ces rappels même laissent soupçonner des pratiques fâcheuses [5].

§ 1. — *La pénitence* [6]

Il n'existe pas encore de doctrine pénitentielle parfaitement élaborée. Sur des points importants, tels que les rites d'entrée dans l'*ordo poenitentium* et ceux de la réconciliation ou l'attitude des fidèles à l'égard de la pénitence, notre ignorance est à

1. Spallanzani, *La nozione di sacramento in S. Agostino, Rev. hist. et litt. relig.*, 1920, 99 et 472.

2. *De doctrina christ.*, II, 1 (*PL.* 34, 33 = D. 2, *de cons.*, c. 33). Sur la nature et l'effet des sacrements voir les textes augustiniens réunis par C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums* (4e éd., Tübingen, 1924), 69-70.

3. C. 48 (Bruns, II, 8).

4. *Ep.* 14, 5 (Thiel, 364 = C. 1, qu. 1, c. 99).

5. Cf. les griefs des manichéens, à l'encontre du clergé chrétien à propos de la pénitence (Maxime de Turin, *Hom.* 104, *PL.* 57, 494).

6. P. B. Kurtscheid, *Hist. iuris canonici, Hist. institut.* (Romae 1941), 199-207; H. E. Feine, *Kirchl. Rechtsgeschichte*, I (2e éd., 1954), 110-114; W. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, I (Wien, 1953), 198-201; Amann, V° *Pénitence*, *Dict. Théol. cath.*, XII; P. Batiffol, *Les origines de la pénitence, Et. d'hist. et de théol. positives*, I; H. Edmonds, B. Poschmann, V° *Busse, Reallexikon f. Antike u. Christentum* (1954), 802-812; P. Galtier (S.J.), *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles* (1932); Idem, *De Poenitentia* (Paris, 1950); E. Göller, *Papsttum u. Bussgewalt in der spätrömischen u. frühmittelalterlichen Zeit* (*Röm. Quartalschrift*, 29, 1931, 71-267); J. A. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Innsbrück, 1932); A. Lagarde, *La pénitence dans les églises d'Italie au cours des IVe et Ve siècles, Rev. hist. des religions*, 92 (1925), 108-147; G. Odoardi, *La dottrina della penitenza in S. Ambrogio* (Roma, 1941); B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums* (*Münch. Theol. Stud.* 7, München, 1928); Idem, *Poenitentia secunda* (Bonn, 1940); Idem, *Busse und Ölung* (1952); Gonzales Rivas (S.J.), *La penitencia en la primitiva Iglesia espanola* (Salamanque, 1949); Tixeront, *L'évolution de la discipline pénitentielle du Ve au VIIIe siècle dans l'Eglise latine* (*L'univ. cath.*, 69, 1912); C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule, des origines à la fin du VIIe siècle* (Paris, 1952); Watkins, *A History of Penance* (London, 1920).

peu près totale. En Occident, la Gaule occupe cependant une place privilégiée. La discipline pénitentielle y est mieux connue que pour l'Italie, l'Espagne ou l'Afrique, du moins en ce qui concerne la Provence et la région de Tours-Angers. Les conciles du IVe siècle supposent l'institution pénitentielle ; ils ne la décrivent pas. Seuls quelques canons y font allusion à propos de la sanction de certaines fautes. Saint Hilaire de Poitiers (315-367) est le premier écrivain gaulois à parler de la pénitence. Il insiste sur la nécessité de l'aveu à Dieu et du regret des fautes, mais il n'ignore pas le pouvoir des clefs[1]. La mansuétude, dont il témoigne, corrige l'impression que l'on pourrait retirer de la rigueur des canons conciliaires. Au ve siècle, la réception des usages romains n'ira pas en Gaule sans résistance. L'évêque conserve d'ailleurs une grande liberté d'arbitrer la pénitence et les conciles ne lui imposent à cet égard à peu près aucune limite. Si des vies de Saints laissent deviner le rituel de la pénitence, l'historien reste déçu d'un « bilan squelettique » pour une région cependant relativement favorisée. On entrevoit la législation, on constate l'existence d'une pastorale qui s'est développée en dehors des cadres juridiques, mais on ne voit guère vivre l'institution. Il faudra pour cela attendre saint Césaire[2].

Malgré ces déficiences, les Pères, les conciles ou les papes[3] offrent des réponses aux principaux problèmes juridiques : quels sont le fondement de la pénitence et ses éléments essentiels ; quelles fautes exigent pénitence ; qui est ministre du sacrement ; comment s'administre-t-il et quelle est la condition du pénitent.

Le pouvoir des clefs. — L'autorité de l'Église pour condamner ou absoudre vient de Dieu. Pierre en recevant le pouvoir des clefs représentait toute l'Église[4]. Au nom de ce pouvoir, Augustin s'insurge contre ceux qui pensent que le seul aveu fait à Dieu peut obtenir le pardon[5]. L'évêque de Barcelone, Pacianus, défend contre les novatiens la portée des textes évangéliques fondamentaux (Matth. 16, 19 et 18, 19 ; Jean, 20, 23)[6]. Jérôme

1. *PL.* 9, 1021.
2. Vogel, *op. cit.*, 17-25 et 77.
3. Les sources principales sont quelques fragments de lettres de Jérôme ou d'historiens ecclésiastiques (Sozomène) et surtout la correspondance des papes (Sirice ; Innocent I ; *Ep.* 25, 10 ; Célestin I, *Ep.* 4, 3 ; Léon I, *Ep.* 168, 2, *PL.* 20, 559 ; 50, 341 ; 54, 1211) et la doctrine augustinienne (Adam, *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustinus*, Paderborn, 1926).
4. Augustin, *Trac. in Johann.* 50, c. 12 (*Corpus christ.*, 36, 438 = C. 24, qu. 1, c. 6).
5. *Sermo* 392, 3 (*PL.* 39, 1711 ; *sermo dubius*, *Clavis Patrum*, n° 285).
6. *Ep.* 1, 6 et 9, 11 (*PL.* 13, 1057 et 1070).

précise la fonction des prêtres. Ce n'est pas d'eux que dépend la culpabilité. Ils ne font que constater la faute ou proclamer l'innocence [1]. La doctrine romaine insistera sur ce ministère des prêtres voulu par Dieu pour obtenir la rémission des fautes [2]. En Gaule, Cassien, Pomère, Césaire, sans en contester la nécessité, mettront d'avantage l'accent sur les dispositions intérieures du pénitent et sur l'importance des œuvres de rachat.

Eléments de la pénitence. — Ces divergences font apparaître la complexité de la pénitence. Le pardon de la faute exige le repentir, un jugement de l'autorité compétente, la réparation de l'offense [3]. Quelle place chacun de ces éléments occupe-t-il dans la discipline pénitentielle ? Aucun texte de notre époque ne pose la question de façon précise et aucun ne permet un réponse rigoureuse [4]. Plutôt que de fixer avec exactitude le rôle de chacun, l'Antiquité paraît avoir eu d'abord le souci d'affirmer la nécessité de l'ensemble [5].

Celle du repentir est évidente et les Pères sont unanimes à la rappeler. De Pierre, il est dit qu'il a pleuré non qu'il a avoué sa faute ou qu'il l'a expiée [6]. La pénitence exige donc une manifestation de volonté. Mais le muet pourrait d'une façon quelconque faire connaître cette volonté [7].

L'aveu, l'intervention des représentants de Dieu sur terre, les rites de la pénitence et de la réconciliation ne sont pas moins nécessaires. Le pardon ne peut venir que de Dieu, l'offensé [8], par

1. *Comm. in Matth.*, III, 16, v. 19 (*PL.* 26, 118 = C. 11, qu. 3, c. 44).
2. Léon, *Ep.* 108 (*PL.* 54, 1011) à Théodore ; P. Chrysologue, *Sermo* 84 (*PL.* 52, 438).
3. Un texte, d'authenticité douteuse, attribué à Chrysostome, qui figure au Décret, *De poenitentia*, D. 1, c. 40, fait état du triple élément, *contritio, confessio, humilitas*. La nécessité de la pénitence est rappelée par Jérôme, *Comm. in Amos*, I, c. 1, v. 3-5 (*PL.* 25, 996 = D. 1, *de poenit.*, c. 71), cf. Chrysostome, *Hom.* 31 et *Ep.* 5, citées au Décret, D. 3, *de poenit.*, C. 36 et 28.
4. POSCHMANN, *Kirchenbusse*, 36-37 ; VOGEL, *op. cit.*, 46.
5. Sermon aug. 351, *de utilitate agendae poenitentiae*, n. 12 (*PL.* 39, 1535, cf. D. 1, *de poenit.*, c. 63). Sur l'authenticité discutée de ce sermon, cf. *Clavis Patrum*, n° 284. La doctrine de saint Basile s'exprime dans ses canons dont quelques-uns figurent au Décret, C. 26, qu. 7, c. 7 à 11.
6. Ambroise, *Exp. Evang. sec. Luc*, 10, 88 (*CSEL.* 32, 4, 489 = D. 1, *de poenit.*, c. 1) ; Augustin, *Enchiridion*, c. 65, n. 17 (*PL.* 40, 262 = D. 1, *de poenit.*, c. 84) ; cf. également les textes de Chrysostome réunis dans le *Dictum post.*, D. 1, *de poenit.*, c. 87.
7. Concile d'Orange, de 441, c. 12 (BRUNS, II, 124).
8. Augustin, *Opus imperf. contra Julianum*, II, 84 (*PL.* 45, 1176 ; cf. D. 4, *de cons.*, c. 141) ; *Sermo* attribué à Augustin, 99 ; 3 (*PL.* 39, 1935 ; cf. C. 1, qu. 1, c. 82) ; Léon, *Ep.* 108 à Théodore (*PL.* 54, 1011) ; POSCHMANN, *Kirchenbusse*, 7-8.

l'intermédiaire de ses prêtres, auxquels il a donné le pouvoir de condamner et d'absoudre[1].

L'aveu, la confession, établit la matérialité de la faute[2]. L'intervention du prêtre est requise pour signifier que le pardon émane de Dieu, pour fixer les conditions de la réconciliation[3], pour opérer cette réconciliation[4]. Celle-ci, qui marque le retour du pécheur dans la communauté est à cette époque la seule forme d'absolution[5].

Enfin le pardon exige des œuvres de pénitence et en premier lieu le pardon par le pécheur lui-même des fautes qui ont pu être commises à son égard[6]. Grave ou non le péché requiert pénitence[7]. Sans elle personne ne saurait obtenir le pardon[8]. Sans doute la peine est-elle le plus souvent sans commune mesure avec la faute, l'offense faite à Dieu. Mais Dieu se contente de cette réparation minime, conciliant la largeur de sa miséricorde avec la justice de la discipline[9].

Pour Augustin la peine a une triple finalité. Elle montre que le châtiment est mérité, elle corrige une vie de péché, elle exerce à la patience[10]. Mais la répression est inspirée par la haine du péché, non par celle du pécheur. La faiblesse doit être excusée. Seul l'orgueil mérite d'être sévèrement réprimé[11].

Inférieure à l'offense, la peine peut cependant être nuancée. Elle est fonction de la gravité de la faute[12], mais aussi de la per-

1. Cf. le rôle de l'abbé pour déterminer qui aura la *potestas ligandi et solvendi* dans les *Responsa* attribuées à saint Patrick, c. 3 (BRUNS, II, 305).
2. Ambroise, *de Paradiso*, 14, n. 71 (*CSEL*. 32, 1, 328 = D. 1, *de poenit.*, c. 38); *Sermo spurius* (cf. *Clavis Patrum*, n. 180), 25, 1 (*PL*. 17, 654-655 = D. 1 de *poenit.*, c. 39).
3. Augustin, *Enchiridion*, 65, n. 17 (*PL*. 40, 262 = D. 1 *de poenit.*, c. 84).
4. POSCHMANN, *op. cit.*, 204-205.
5. *Ibid.*, 199.
6. Augustin, *Sermo*, 83, 7 (*PL*. 38, 518 = D. 4, *de poenit.*, c. 3).
7. Jérôme insiste à plusieurs reprises sur la nécessité d'une vie de pénitence, *In Daniel*, c. 4, v. 24 et c. 9, v. 2 (*PL*. 25, 516 et 539 = D. 1, *de poenit.*, c. 68 et 75); *In Joël ad*, c. 1, v. 13 et c. 2, v. 15 (*PL*. 25, 958 et 968 = D. 1, *de poenit.*, c. 66 et C. 33, qu. 4, c. 6); *in Amos*, III, c. 9, v. 10 (*PL*. 25, 1093 = D. 1, *de poenit.*, c. 67); *Ep*. 122, 3 (cf. D. 3, *de poenit.*, c. 27).
8. Augustin, *Ep*. 93, 53, à Vincentius (*CSEL*. 34, 496 = D. 1, *de poenit.*, c. 43).
9. Augustin, *De continentia*, 15 (*CSEL*. 41, 158 = D. 1, *de poenit.*, c. 42); Jérôme, *Comm. in Aggaeum*, 1, *ad* v. 5-6 (*PL*. 25, 1394 = D. 3, *de poenit.*, c. 46).
10. *Tract. in Johann.*, 124, n. 5 (*Corpus Christ.*, 36, 684 = D. 3 *de poenit.*, c. 7). La discipline insulaire se prononce en faveur de pénitences brèves mais rigoureuses (*Responsa* de saint Patrick, c. 3, BRUNS, II, 305).
11. Conseils de modération de Léon, *Ep*. 167, pr. (*PL*. 54, 1200 = D. 86, c. 2).
12. Augustin, *De baptismo contra Donatistas*, II, 6 (*CSEL*. 51 = C. 24, qu. 1, c. 21); Jérôme *In Naum*, c. 1, v. 9 (*PL*. 25, 1238 = D. 3 *de poenit.*, c. 44 et C. 23, qu. 5, c. 6). Voir également les textes d'Ambroise, Léon (*Ep*. 10, 8), Félix III rapportés par POSCHMANN, *op. cit.*, 27.

sonne du pécheur et des circonstances du péché. Une grande prudence est recommandée à ceux qui ont à prononcer des peines. L'exemple du Christ rappelle que patience et douceur valent souvent mieux que sévérité [1].

La peine doit être fixée selon des normes. La coutume des Eglises, parfois des canons conciliaires ou des décrétales déterminent les sanctions. Mais ce ne sont que des prescriptions très générales, qui doivent éviter l'arbitraire et de trop grandes divergences disciplinaires. L'évêque garde un large pouvoir d'appréciation, que rappellent docteurs, papes et conciles [2]. Il ne se laissera pas guider seulement par la gravité ou le nombre des fautes, mais considérera également la personne du pénitent. Il faut condamner toute pénitence qui dépasse les force de celui à qui elle est imposée [3]. La détermination de la pénitence est une des fonctions pastorales essentielles de l'évêque.

Enfin la pénitence peut comporter une réparation. Le voleur doit restituer. Ici encore, il appartient à l'évêque d'user de moyens appropriés pour provoquer cette réparation ou pour fixer la compensation, lorsque la réparation est matériellement impossible [4].

Cette réparation individuelle reste évidemment insuffisante. La communauté de l'Eglise s'associe au pécheur pour obtenir son pardon [5].

Ministre. — Acte de la juridiction de l'Eglise, la pénitence relève de la hiérarchie et naturellement de la seule hiérarchie qui soit en communion avec Rome. L'Eglise seule a de vrais prêtres, qui ont pouvoir de lier et de délier [6].

C'est l'évêque, *sacerdos* par excellence, qui est le ministre de la pénitence, comme il l'est du baptême ou de l'eucharistie. Il en garde jusque vers la fin du IVe siècle le monopole exclusif. C'est à lui qu'appartient la triple fonction d'exclure le coupable, de

1. Ambroise, *Comm. in Evang. sec. Luc.* VII, 27 (*CSEL.* 32, 4, 293 = C. 23, qu. 4, c. 26).
2. Poschmann, *op. cit.*, 27-29 ; cf. Léon I, *Ep.* 19, 2 (*PL.* 54, 712) ; Concile de Carthage de 397, c. 31 (Bruns, I, 127 = C. 26, qu. 7, c. 5) ; Augustin, *Enchiridion*, 17, 65 (*PL.* 40, 262), etc.
3. Augustin, *Ep.* 95, 3 (*CSEL.* 34, 508).
4. Augustin, *Ep.* 153, 20 (*CSEL.* 44, 419 = C. 14, qu. 6, c. 1) ; Jérôme, *Comm. in Evang. Matthaei*, c. 27, v. 5 (*PL.* 26, 203, cf. D. 3, *de poenit.*, c. 38) et le *Sermo* 25, n. 2-3 attribué à saint Ambroise (*PL.* 17, 655 = C. 16, qu. 2, c. 5).
5. Ambroise, *De poenitentia*, II, ch. 10, n. 92 (*CSEL.* 73, 199 = D. 1, *de poenit.*, c. 79).
6. Ambroise, *ibid.*, I, 2, 7 (*CSEL.* 73, 122 = cf. D. 1, *de poenit.*, c. 51 § 1).

fixer la pénitence, de procéder à la réconciliation. Les affirmations en ce sens sont nombreuses[1].

Damase et les conciles africains[2] interdisent aux prêtres de réconcilier les pénitents. Mais tout en formulant cette règle, les conciles admettent la possibilité de dérogations, justifiées par la nécessité et autorisées par l'évêque lui-même.

Il n'est pas certain que dès le IVe siècle des prêtres aient été autorisés à Rome à conférer normalement la pénitence. Peut-être s'agit-il simplement d'une allusion à une pratique, qui n'était d'ailleurs pas propre à Rome, celle de recourir à un prêtre en cas de nécessité pour donner la pénitence aux mourants[3]. On s'orientait ainsi vers la discipline qui triomphera à l'époque suivante : la pénitence conférée par le prêtre. Une telle évolution n'était pas seulement la conséquence de l'accroissement considérable du nombre des chrétiens (et donc des pénitents), mais peut-être plus encore du développement de la pénitence privée.

Les nuances de la faute. — De la faute minime, que le juste commet sept fois par jour[4], aux péchés primitivement tenus pour irrémissibles, les nuances sont innombrables. On a vu que le droit canonique n'était pas parvenu à donner une classification des infractions au for externe. Au for interne, l'imprécision reste aussi grande et cette déficience est l'une des difficultés majeures de ce sujet.

Il n'est d'ailleurs pas certain que cette lacune ait eu des conséquences pratiques très fâcheuses. Elle facilitait l'adaptation des sanctions aux cas particuliers.

S'il n'existe pas de classification des fautes, du moins les éléments d'appréciation sont-ils précisés par la réflexion des docteurs. On ne reviendra pas sur la nécessité de l'intention coupable, dont on a déjà vu l'exigence au for externe. Elle n'est que plus évidente au for interne[5]. La conséquence en est la nécessité de la pénitence pour de simples fautes de pensée[6].

1. Par exemple, Jérôme, *Ep.* 77, 5.

2. Concile de Carthage de 390, c. 3 ; Brév. d'Hippone, c. 30 ; concile de Carthage de 397, c. 32, de 419, dans le *Codex eccl. afr.*, c. 43 (Bruns, I, 118 ; 138 ; 127 ; 167).

3. Les textes fondamentaux sont pour Rome le passage du *Liber Pontificalis* relatif au pape Marcel (304-309) et pour Constantinople, Socrate, *H. E.*, V, 19 et Sozomène, *H. E.*, VII, 16. *Cf.* la discussion des interprétations proposées de ces textes dans Poschmann, *op. cit.*, 49 et s., qui conclut négativement.

4. La fréquence de la faute est rappelée par Jérôme, *Contra Jovinianum*, II, n. 2-4 (*PL.* 23, 283-289 ; cf. D. 2, *de poenit.*, c. 40) ; *Ep.* 122 (*CSEL.* 56, 66 = D. 3, *de poenit.*, c. 23).

5. Augustin, *De vera religione*, 14, 27 (*PL.* 34, 133 = § 3 du *Dictum*, av. C. 15, qu. 1, c. 1).

6. Pacianus de Barcelone, *Paraenesis ad poenitentiam*, 5-8 (*PL.* 13, 1084 et s.).

D'une analyse psychologique, Augustin déduit trois degrés de culpabilité, *suggestione, delectatione, consensione,* auxquels répondent trois degrés de péché, *in corde, in facto, in consuetudine*[1]. Il distingue également le péché qu'entraîne l'infirmité de la nature humaine et celui que suscitent l'imprévoyance ou la malice[2].

A ces distinctions fondées sur la psychologie, s'en ajoutent d'autres, plus objectives dans leur fondement, qui tiennent compte de la nature et des circonstances de la faute. La publicité du péché par l'exemple scandaleux qu'il donne, sera en particulier d'une grande importance.

Critères subjectifs et objectifs se combinent pour déterminer dans chaque cas la gravité de la faute. Selon les circonstances et la personne du coupable, un même fait sera tenu pour faute plus ou moins grave. La doctrine augustinienne laisse apercevoir des cadres dans lesquels les fautes pourront être réparties, non d'une façon rigide et stable, mais dans chaque cas particulier : faute grave, faute légère (*peccata cottidiana, brevia, levia*), parfois même très légère[3].

Il existe cependant une liste de huit fautes particulièrement graves. Ces « péchés capitaux », qui apparaissent chez Evagre du Pont, joueront un rôle important dans la direction spirituelle de Jean Cassien. Au livre V des *Collationes*[4], il décrit ces fautes en psychologue et indique les moyens de s'en guérir. Mais ces vices ne sont pas pour lui les fautes les plus graves par opposition aux *peccata cottidiana.* L'analyse est avant tout psychologique. Elle tient ces vices pour des défauts qui poussent au péché, qui exposent même aux petites fautes quotidiennes. Inclinations mauvaises, ils sont source de fautes, plus encore que fautes graves en eux-mêmes[5].

Formes de pénitence. — La diversité des fautes et celle des coupables exigent une grande souplesse dans l'organisation de la pénitence.

A une époque où le baptême des adultes reste pratique fréquente, le baptême est lui-même une forme de pénitence et les auteurs ecclésiastiques insistent sur cet aspect. Mais ils rappellent aussi fréquemment la différence entre le baptême, don de Dieu, ouvert à tous et la pénitence, qui, par les œuvres rudes

1. *De Sermone Domini in Monte*, I, 12, n. 35 (*PL.* 34, 1247 = D. 2, *de poenit.*, c. 21).
2. *De diversis Quaest.*, 83, 26 (*PL.* 40, 17) ; *De fide et operibus*, 26, 48 (*ibid.*, 228).
3. *Enchiridion*, XXI, n. 7 (*PL.* 40, 243 = C. 22, qu. 2, c. 6).
4. *CSEL.* 13, 119 et s.
5. Poschmann, *op. cit.*, 72-75.

qu'elle exige pour la régénération du coupable, ne sera parfois demandée que par une petite élite [1].

En dehors du rachat qu'emporte le baptême, deux formes de pénitence apparaissent dans les textes : les œuvres de pénitence que chaque chrétien doit accomplir pour obtenir le pardon de fautes peu graves, mais souvent répétées et la pénitence solennelle, emportant exclusion du groupe puis réconciliation pour les fautes les plus graves (les *crimina*) [2].

Les fautes quotidiennes exigent la pénitence quotidienne qui se marque dans l'humilité de vie, les jeûnes, les prières, les aumônes [3]. La confession est également un moyen d'ascèce que les laïcs empruntent à la vie monastique. Augustin signale ce recours à la confession pour les fautes peu graves. Plus tard Pomère ou saint Césaire le recommanderont [4].

L'affinement des analyses psychologiques, les pratiques ascétiques et les exemples monastiques, la rigueur excessive de la discipline pénitentielle ancienne dans une société de chrétiens plus nombreux et moins affermis dans leur foi, conduiront à une distinction fondamentale dans l'histoire de la pénitence, celle entre pénitence publique et pénitence privée.

La pénitence publique [5]. — Sa persistance aux IVe et Ve siècles ne saurait être mise en doute et la majorité des auteurs la tient pour la seule forme de pénitence reconnue par l'Eglise. En dehors d'elle il n'y aurait que des œuvres privées de pénitence [6].

La prépondérance de la pénitence publique en Orient est attestée pour le IVe siècle aussi bien par les conciles que par les écrits de Basile. Peut-être décline-t-elle vers la fin du siècle. En Occident, son existence est également fortement établie pour le IVe siècle [7]. La discipline italienne est connue par le *De Poenitentia* d'Ambroise, dirigé contre les novatiens [8]. Il n'y

1. Par exemple, Pacianus, *Ep.* 3, 8 (*PL.* 13, 1068).
2. Augustin, *Sermo* 351, 2 (authenticité discutée, cf. *Clavis Patrum*, n° 284 et 352, 1) (*PL.* 39, 1537, 1550) ; *Ep.* 265, 7 et 8 (*CSEL.* 57, 645, cf. D. 1, *de poenit.*, c. 81).
3. *Sermo*, 131, 7 et 261, 10 (*PL.* 38, 732 et 1207).
4. Poschmann, *op. cit.*, 235.
5. Hinschius, *KR.* IV, 715-726.
6. C'est la thèse de Poschmann, solidement étayée dans son ouvrage *Die abendländische Kirchenbusse*, cité *supra*.
7. Feine, *KRG.*, I, 111.
8. *CSEL.* 73, 119-206. Sur la discipline milanaise, Monachino, *La cura pastorale...*, 112-117.

fait état que de la pénitence publique et celle de Théodose en est le plus célèbre exemple[1].

Cette pénitence est requise pour les *graviora peccata*[2]. Ambroise ne définit pas ce qu'il entend par là. On peut supposer qu'il s'agissait d'abord des trois anciennes fautes irrémissibles (idôlatrie homicide, fornication), mais aussi d'autres fautes graves qui ont provoqué un scandale public[3]. Peut-être les fautes occultes même très graves y échappaient-elles, encore que le coupable put demander spontanément à s'y soumettre[4].

Les textes augustiniens attestent la même discipline en Afrique[5] et en Gaule elle n'est pas très différente[6].

La pénitence publique commence par l'aveu fait au prêtre Cette confession est nécessaire, mais secrète[7]. Elle ouvre l'entrée dans l'*ordo poenitentium*. Au terme de la période de pénitence, le coupable sera réintégré[8]. L'absolution lui est donnée lors de la réconciliation. Elle se marque par le rite de l'imposition des mains faite par l'évêque[9].

La pénitence privée. — La rigueur, la durée, la publicité de la pénitence publique pouvait faire hésiter des chrétiens peu préparés aux vertus héroïques. Dans les communautés nombreuses, mais moins affermies, qui se développent après la paix de l'Eglise, elle devait effrayer beaucoup de fidèles. Les papes et les Pères signalent ces hésitations et parfois ces refus[10]. Une pénitence plus accessible était souhaitable.

1. Cf. le *De obitu Theodosii Oratio*, 34 (*CSEL.* 73, 388) et dans la *Vita Ambrosi*, le ch. 24 (*PL.* 14, 38).
2. *De poenit.*, II, 10, 95 (*CSEL.* 73, 200).
3. Innocent I, *Ep.* 25, 10 (*PL.* 20, 559) ; Léon, *Ep.* 167, 19 (*PL.* 54, 1209); Augustin, *Sermo* 82, n. 10 (*PL.* 38, 510 ; cf. C. 2, qu. 1, c. 19).
4. *De Poenit.*, I, 16, 90 (*CSEL.* 73, 160) et sur ces questions, Monachino, *op. cit.*, 113-114.
5. Monachino, *op. cit.*, 249-264.
6. *Stat. eccl. ant.*, c. 74-82 (Bruns, I, 148, cf. C. 26, qu. 7, c. 6).
7. On a longuement discuté de l'aveu public des fautes. Les travaux de Vacandard, Batiffol, Tixeront, Poschmann ont montré que, si cet aveu a existé, il n'est pas imposé par l'Eglise. C'est un acte de pénitence auquel le coupable avait la faculté de recourir. Cassien le signale, mais ne l'impose nullement (*Collationes*, 20, 8, *CSEL.* 13, 564). Cet aveu n'est pas la pénitence sacramentelle. Peut-être des pratiques locales tentèrent parfois de l'imposer. Saint Léon les condamne (*Ep.* 168, 2 ; *PL.* 54, 121, cf. D. 1, *de poenit.*, c. 89). Le secret de l'aveu posera parfois des cas de conscience à celui qui l'a reçu. Mais il doit être strictement respecté (concile de Carthage du 30 mai 419 dans le *Codex eccl. afr.*, c. 132, Bruns, I, 132 ; et de Vaison 442, c. 8, Bruns, II, 129).
8. Sur le statut du pénitent, les œuvres de pénitence et la réconciliation, cf. *supra*, 79-87.
9. Le caractère sacramentel de cette absolution a été discuté cf. Poschmann, *op. cit.*, et Galtier, *L'Eglise et la rémission des péchés*, 73 et s.
10. Ambroise, *de poenit.*, II, 9, 86 (*CSEL.* 73, 197) ; Léon, *Ep.* 167 à Rusticus, c. 9 (*PL.* 54, 1206).

La vie monastique offrait un exemple. Les règles conseillaient au moine l'aveu fréquent de fautes même peu graves[1]. Pratique d'humilité, moyen de faciliter la direction spirituelle, cette confession différait profondément de celle qui inaugurait les exercices de la pénitence publique. Les auteurs spirituels, surtout Cassien ou Gennade de Marseille, conseillent au laïc l'aveu fréquent comme pratique d'ascèse. Mais cela n'implique pas qu'ils rejettent la pénitence publique[2] et la place occupée par la pénitence privée dans la discipline de notre époque reste controversée. Les témoignages en sa faveur sont rares et peu clairs. Aussi la majorité des historiens s'est-elle refusée à admettre l'existence d'une pénitence privée sacramentelle avant le VIe siècle[3].

Réitération de la pénitence. — Encore au IVe siècle la pénitence ne saurait être renouvelée. De même qu'il n'y a qu'un baptême, il ne peut y avoir qu'une pénitence[4]. Si le pécheur retombe dans une faute grave après pénitence, il ne pourra qu'implorer la miséricorde divine[5]. L'Eglise ne l'admet plus aux dures disciplines de la pénitence publique. Solution rigoureuse qui incitait à ajourner dangereusement le recours à la pénitence. Solution qui avait peut-être convenu à une communauté de fidèles bien affermis dans leur foi, mais qui n'était plus concevable pour une masse christianisée parfois superficiellement. Solution qui enfin convenait au caractère exceptionnel de la pénitence publique, mais qui allait à l'encontre de la doctrine nouvelle de l'aveu fréquent qui inspirera la pénitence privée. Assouplissement des disciplines, modification des rites feront admettre la réitération de la pénitence.

1. Aussi bien dans le monachisme oriental, que dans celui des Celtes, qui d'ailleurs emprunta à l'Orient.

2. Gennade, *Liber de ecclesiasticis dogmatibus*, 53 (*PL.* 58, 994). Sur cette « thérapeutique spirituelle », c. VOGEL, *Discipline pénitentielle*, 68-77.

3. Les recherches de Fr. X. FUNK, F. X. KRAUS, H. Ch. LEA, BOUDINHON, E. VACANDARD, B. POSCHMANN, E. GÖLLER, E. AMANN, C. VOGEL concluent à l'absence d'une pénitence privée sacramentelle tant que fut en vigueur la pénitence publique, c'est-à-dire jusqu'au VIIe siècle sur le continent. P. BATIFFOL et J. TIXERONT estiment que la pénitence privée sacramentelle aurait existé dès le Ve siècle et K. ADAM a vu en saint Augustin, celui qui l'aurait introduite en Occident (*Die geheimne Kirchenbusse nach dem hl. Augustinus* [1921]). Le P. GALTIER est le seul à admettre l'existence d'une pénitence privée sacramentelle à côté de la pénitence publique dès une époque ancienne (*L'Eglise et la rémission des péchés* ; *La pénitence irlandaise*, *Rech. de sc. relig.*, 42, 1951, 75-78). Sur cette question voir POSCHMANN, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums* (1928), 207 et s.

4. Ambroise, *De poenit.*, II, 10, 95 et 97 (*CSEL.*, 73, 200-201 = D. 3, *de poenit.*, c. 2).

5. Sirice à Himère, ch. 14 (*PL.* 13, 1145).

Elle ne le sera qu'avec peine. Si les papes et les conciles font état de la pénitence *in extremis*, c'est précisément parce qu'ils n'envisagent pas la possibilité de sa réitération. Celle-ci commence à peine à trouver des défenseurs. Lorsqu'à Constantinople, saint Jean Chrysostome veut l'introduire, il se heurte à l'opposition de son clergé [1]. En Afrique, Augustin s'y montre hostile dans une lettre de 414 [2]. Peut-être son attitude se fit-elle plus nuancée quelques années plus tard [3]. Au milieu du ve siècle, l'évêque africain, Victor de Cartenna, consacrera un traité à soutenir l'utilité de la réitération de la pénitence [4].

La pénitence de malades graves. — La durée et la rigueur des rites de la pénitence la rendaient inaccessibles aux malades graves et cependant l'impossibilité de réitérer la pénitence publique incitait à la retarder aussi longtemps que possible. Si les IIe et IIIe siècles s'étaient accommodés d'un régime aussi périlleux, il devenait plus difficilement supportable dans l'Eglise des IVe et Ve siècles. L'assouplissement de la discipline contribuera à faire trouver des solutions de compromis. Déjà le concile d'Elvire, qui ne se signale pas cependant par un laxisme excessif, autorisait les prêtres à donner la communion à un pénitent en danger de mort, avant que les rites de la pénitence et de la réconciliation aient pu être accomplis [5]. En Afrique, le concile de Carthage de 390 prévoit, dans la même hypothèse, une réconciliation du malade par un simple prêtre, ce qui était également faire échec aux formes habituelles de la pénitence [6].

Vers la fin du IVe siècle et plus nettement au Ve, cette discipline nouvelle se rencontre dans tout l'Occident. Ambroise la justifie [7]; des inscriptions en attestent la fréquence [8]. Un

1. VACANDARD, *Et. de crit. et d'hist. relig.*, II, 108.
2. *Ep.* 153, 37 (*CSEL.* 44, 402 = D. 50, c. 62 et D. 3, *de poenit.*, c. 22 et 33).
3. *Ep.* 228, 8 (*CSEL.* 57, 490); cf. MONACHINO, *Cura pastorale*, 263-264; K. ADAM, *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustinus* (Paderborn, 1926).
4. *De poenitentia* (*PL.* 17, 971-1004, cf. *Clavis Patrum*, n° 854); P. BATIFFOL, *Et. d'histoire et de théol. posit.*, I, 190-192. Le concile de Tolède de 589 tient encore pour *execrabilis praesumptio* la coutume *ut quotiescumque peccare libuerit totiens a presbytero reconciliari expostulent.* La réitération de la pénitence sera admise avec le système de la pénitence tarifée (cf. concile de Chalon, v. 650, c. 8).
5. C. 32 (BRUNS, II, 6).
6. C. 4 (BRUNS, I, 119); cf. concile de Carthage de 419 dans le *Codex eccl. afr.*, c. 7 (*ibid.*, 161).
7. *Exp. Ev. sec. Lucam*, 7, 221 (*CSEL.* 32, 4, 381).
8. Cf. la formule : *accepta poenitentia, requient in pace* (HÜBNER, *Inscript. Hispaniae Christianiae*, 29, 33, 117, 130).

sermon attribué à saint Augustin, tout en la déconseillant, la tient pour possible[1].

En Gaule, le rigorisme de l'épiscopat marque son hostilité à la pénitence *in extremis*. Innocent I, écrivant à Exupère de Toulouse[2], Célestin dans sa lettre 428 aux évêques de Viennoise et de Narbonaise[3], Léon I[4] s'efforcent de calmer leurs scrupules. L'essentiel de la pénitence est le repentir, qu'un malade grave peut parfaitement éprouver. Les évêques rétorquent que la pénitence est alors privée de son caractère expiatoire. Rigoriste, Faustus de Riez, vers 433-450, dénie toute efficacité à une pénitence qui ne serait pas accompagnée d'œuvres de pénitence[5]. La thèse libérale finira par prévaloir au concile d'Orange (441)[6] et dans les *Statuta ecclesiae antiqua*[7]. Gennade de Marseille, Avit de Vienne appuient ces solutions[8].

Mais cette pénitence n'a ni les formes ni les effets de la pénitence ordinaire. Si la papauté, au milieu du v[e] siècle semble accorder aux mourants la réconciliation qui est normalement donnée par l'évêque au pénitent[9], le concile d'Orange n'autorise que la communion « sans imposition des mains réconciliatrice ». Et les *Statuta ecclesiae antiqua* envisagent la possibilité d'imposer les mains après retour à la santé et accomplissement des œuvres de pénitence[10]. Tout en cédant en partie aux demandes romaines, l'épiscopat gaulois sauvegardait le principe de la pénitence accomplie totalement et régulièrement chaque fois que cela serait possible[11].

La moindre sévérité de la pénitence des malades soulevait une difficulté. Si l'on en admettait la pleine valeur absolutoire lorsque le pénitent décédait aussitôt après l'avoir reçue, pouvait-il en être de même s'il revenait à meilleure santé ? Logiquement,

1. *Sermo (dubius)*, 393 ; cf. *Clavis Patrum*, n° 285 (*PL.* 39, 1715 = D. 7, *de poenit.*, c. 2 à 4).
2. *Ep.* 6, ch. 2, n. 6 (*PL.* 20, 498).
3. *Ep.* 4, ch. 2, n. 3 (*PL.* 50, 431).
4. *Ep.* 167, 9 (*PL.* 54, 1206) ; cf. *Ep.* 108, 4-5, à Théodore de Fréjus en 452 (*PL.* 54, 1012 = C. 26, qu. 6, c. 10, cf. D. 1, *de poenit.*, c. 49).
5. *Ep.* 5 *ad Paulinum* (*CSEL.* 21, 184), POSCHMANN, *op. cit.*, 111-115.
6. C. 3 (BRUNS, II, 122 = C. 26, qu. 6, c. 7) ; POSCHMANN, *op. cit.*, 107.
7. C. 76-78 (BRUNS, I, 148 = C. 26, qu. 6, c. 8).
8. C. VOGEL, *Discipline pénitentielle*, 34-50.
9. Léon, *Ep.* 108, 4 (*PL.* 54, 1012).
10. En présence de cet assouplissement, on se demande si cette pénitence mérite encore le nom de pénitence publique ou s'il ne s'agit pas plutôt d'une pénitence privée (en ce sens K. ADAM, *Die geheimne Kirchenbusse*, 61 ; GALTIER, *Dict. Apol.*, III, 1845 ; P. BATIFFOL, *Et. d'hist. et de Théol. posit.*, 6e éd., 194 et s.). Les raisons d'y voir une pénitence publique sont données par POSCHMANN, *op. cit.*, 212.
11. POSCHMANN, *op. cit.*, 107-109.

ce fait, totalement étranger à la pénitence, devait rester sans influence. Si l'on admettait l'absolution du malade celle-ci devait être acquise qu'il vienne ensuite à guérir ou à mourir. Cette solution fut le plus communément admise. Elle n'allait cependant pas sans danger. N'attendrait-on pas la maladie pour obtenir une pénitence moins lourde ? Et pourquoi dispenser du temps et des œuvres de pénitence, le pécheur revenu à la santé ? Déjà le concile de Nicée[1] prévoyait que le pénitent qui guérissait prendrait rang parmi les *consistentes*. C'est à cette discipline plus sévère que se réfèrent les Pères du concile d'Orange et les *Statuta ecclesiae antiqua*[2].

La pénitence des clercs. — On a vu que l'Eglise refusait en principe l'accès des ordres aux anciens pénitents[3]. Elle ne fut pas plus favorable à la pénitence de clercs déjà entrés dans les ordres. Certains auteurs ont même soutenu que la pénitence leur était totalement refusée[4]. Non que l'on veuille épargner aux clercs la honte de la pénitence et à l'ordre clérical tout entier le scandale provoqué par la faute d'un de ses membres. Car l'Eglise admet la déposition du clerc, sanction qui n'est pas moins publique, et qui, par son caractère définitif, est plus sévère que la pénitence. La rigueur de la discipline à l'égard des clercs ne peut s'expliquer que par la volonté de refuser au clerc la facilité de la pénitence et par là même d'exiger de lui une vie exemplaire.

Trois textes, concernant trois régions différentes, refusent aux clercs le bénéfice de la pénitence : les décrétales de Sirice à Himère[5], de Léon à Rusticus[6] et le concile de Carthage de 419[7].

Si le concile d'Elvire envisage la possibilité de soummettre un diacre à une pénitence de trois ans[8], il faut entendre que cette pénitence lui sera imposée après déposition. Elle ne frappe donc pas un clerc. C'est ce que précise plus nettement le concile de Néocésarée à propos de prêtres adultères ou fornicateurs[9].

1. C. 13 (Bruns, I, 18).
2. Galtier, *L'Eglise et la rémission des péchés*, 32 et s.
3. *Supra*, 134-135.
4. Hinschius, *KR.* I, 39, qui cependant modifie son point de vue IV, 740, n. 5.
5. *Ep.* I, 14 (*PL.* 13, 1145 = D. 50, c. 66).
6. *Ep.* 167, 2 (*PL.* 54, 1203 = D. 50, c. 67).
7. Dans le *Codex eccl. afr.*, c. 27 (Bruns, I, 165 = D. 50, c. 65).
8. C. 76 (Bruns, II, 12).
9. C. 1 (Bruns, I, 71, cf. D. 28, c. 9) cf. Hinschius, *KR.* IV, 740, n. 5. La condamnation de l'imposition des mains à des évêques *lapsi* par le synode de Rome de 313 (Optat, *Contra Parmen. Donatist.*, 1, 24 ; *CSEL.* 26, 21) confirmerait cette discipline s'il était sûr qu'il s'agissait de l'imposition des mains pénitentielle et non de réitération de l'ordination (cf. les diverses interprétations de ce texte dans Poschmann, *op. cit.*, 177-182).

La déposition du clerc coupable est souvent prévue[1]. Ce peut être une sanction principale ou le prélude d'une pénitence. Certains textes montrent qu'elle peut également s'accompagner de l'excommunication[2].

Il n'en reste pas moins que quelques textes, exceptionnels il est vrai, envisagent la pénitence des clercs. Dans son commentaire de Malachie, Jérôme paraît en admettre la possibilité[3]. Mais on peut se demander ce qu'il entendait par cette pénitence. Ne s'agit-il pas simplement d'œuvres pénitentielles accomplies en privé ? C'est en tous cas le sens qu'il faut donner à l'invitation qu'il adresse au diacre Sabinianus, coupable d'adultère et de rapt de vierge consacrée[4].

Par contre c'est bien la pénitence que le concile d'Orange ne veut pas refuser aux clercs[5]. La collection dite 2e concile d'Arles reprend cette attitude[6]. Mais s'il fallut le préciser et si la collection gauloise crut nécessaire d'en faire mention, c'est qu'il s'agissait d'une solution nouvelle. On a parfois supposé que ces textes voulaient simplement autoriser les clercs à recourir à la pénitence *in articulo mortis*[7], dans les conditions où elle était ouverte aux laïcs. Mais ils ne font aucune allusion à une hypothèse aussi spéciale et la règle est exprimée de la façon la plus générale. N'y aurait-il pas là plutôt un nouveau signe d'assouplissement de la discipline pénitentielle ? De cette orientation nouvelle de la discipline gauloise, il faut rapprocher le revirement dans la doctrine pontificale qu'atteste la lettre de Félix III[8]. Le pape soumet aux disciplines de la pénitence « jusqu'à la fin de leur vie » des évêques, des prêtres et des diacres.

1. Par exemple, Sirice, *Ep.* I, 11 (*PL.* 13, 1144) ; Innocent I à Exupère, *Ep.* 6, I (*PL.* 20, 496) ; conciles de Valence de 374, c. 4 ; d'Orange de 441, c. 23 ; de Tours de 460, c. 2 (Bruns, II, 112 ; 125 ; 140) ; de Carthage de 401, c. 12 ; Gélase, *Ep.* 14, 18 (Thiel, 372) etc.

2. Par exemple concile d'Angers, de 453, c. 4 ; Collect. dite second concile d'Arles, c. 14 (Bruns, II, 138 ; 132). Sur le sens de cette mesure, cf. Poschmann, *op. cit.*, 188-189.

3. *Ad* c. 3 (*PL.* 25, 1567 = D. 50, c. 15).

4. *Ep.* 147, 8 (*CSEL*, 56, 323). En ce sens Poschmann, *op. cit.*, 200. Pour la faute secrète des clercs, cf. Julien Pomère, *De vita contemplativa*, II, 7, 2 et 3 (*PL.* 59, 451-452).

5. C. 4 (Bruns, II, 122).

6. C. 29 (Bruns, II, 134).

7. Poschmann, 189-190 ; C. Vogel, *op. cit.*, 58.

8. *Ep.* 7, *ad universos episcopos*, 2 (Mansi, VII, 1057). Poschmann (*op. cit.*, 182-183) écarte le témoignage de ce texte.

La « conversio »[1]. — L'influence exercée par les maîtres de la spiritualité, l'exemple de communautés monastiques prospères font apparaître en Gaule au milieu du ve siècle la pratique de la *conversio*. Il s'agit d'une vie d'austérités, qui rappelle l'état du pénitent et celui du moine. Une vie simple, l'abandon de tout luxe vestimentaire, parfois un habit spécial, l'observation de la continence par les personnes mariées, des communions fréquentes, au moins dominicales, en sont les signes habituels. Il ne s'agit ni de l'observation d'une règle, ni de prescriptions nettement déterminées. L'état est voisin de celui du pénitent public, bien que moins sévère et moins voyant.

Cette vie de mortification doit racheter les fautes et préparer à paraître devant le divin juge. Elle est ouverte à tous, hommes ou femmes, laïcs, clercs ou moines. L'accès à cet état était peut-être déjà marqué par une imposition des mains (*benedictio poenitentiae*) dont l'existence ne devient cependant certaine qu'à partir du concile d'Epaonne (517).

C'est le passage de la vie de péché à un état de perfection, mais aussi de l'état séculier à celui de *religiosus*. Mais le *conversus* ne fait pas nécessairement parti d'un monastère. Il peut vivre dans le siècle, rester dans sa famille, comme le peut d'ailleurs celui qui a fait *professio*. Aussi est-il souvent malaisé de les distinguer l'un de l'autre. La distinction d'avec le pénitent est aussi difficile. Ces statuts imprécis aux frontières mal définies, montrent la mobilité qui caractérise encore les états dans l'Eglise[2].

On ne saurait affirmer que cet usage ait été répandu dans toute l'Eglise. Les textes conciliaires ou littéraires qui s'y réfèrent au ve siècle sont gaulois[3].

§ 2. — *L'Eucharistie*[4]

Participation au corps du Christ l'Eucharistie est au sommet de la vie cultuelle. « Signe d'unité » et « lien de charité »[5], elle

1. POSCHMANN, *op. cit.*, 131 et s.; GALTIER, *L'Eglise et la rémission des péchés*, 396 et s.
2. *Supra*, 211-212.
3. Gennade de Marseille, *De eccl. dogm.*, 53 (*PL.* 58, 994); autres textes cités par POSCHMANN, *op. cit.*, 128 et s.; Concile d'Orange de 441, c. 22; Coll. dite second concile d'Arles, c. 2 et 3 (BRUNS, II, 125; 130). En Espagne, la pratique paraît ignorée jusqu'au Ve siècle (POSCHMANN, *op. cit.*, 148).
4. RUCH, *ad h. V° DTC.*; P. BATIFFOL, *Dix leçons sur la messe*, *l'Eucharistie* dans *Et. d'hist. et de théol. post.*
5. Augustin, *Tract in Ev. Joann.* 26, 13 (*Corpus Christ.*, 36, 266 = D. 2, *de cons.*, c. 63).

marque la société des membres du Christ. Elle aussi intéresse le théologien ou le liturgiste plus directement que le juriste. Mais ici encore le droit intervient pour régler la structure externe (matière du sacrement, ministre, fréquence de sa réception, conditions requises pour y accéder). Et les collections canoniques recueilleront même des textes patristiques sur la présence réelle [1].

Matière de l'eucharistie. — Le concile de Carthage de 397 rappelle que le pain et le vin sont les seules matières du sacrement [2]. La communion doit se faire sous les deux espèces. Léon et Gélase condamnent les pratiques manichéennes qui refusaient la communion du vin [3].

Ministre. — Dans la mesure où l'évêque reste seul à célébrer le sacrifice, il est le ministre de l'eucharistie. Mais la multiplication des lieux de culte oblige à assouplir ce principe. Les prêtres, en célébrant, consacrent les saintes espèces. A Rome au IVe siècle, ils y mêlent du pain antérieurement consacré par l'évêque, afin de marquer de façon plus sensible l'unité de la communauté.

Les conciles doivent préciser les limites de ces assouplissements. Ni le diacre, ni le sous-diacre ne sont admis à consacrer le pain et le vin. Le concile d'Arles de 314 [4] et celui de Nicée [5] le rappellent à propos des diacres, sans doute pour réagir contre des pratiques qui s'étaient introduites pendant les persécutions. Mais l'abus persista. Gélase [6] sera encore obligé de rappeler au respect des règles de la hiérachie dans sa décrétale aux évêques d'Italie du Sud [7].

Réception de la communion. — Seuls les baptisés ont accès à la communion. Les conciles africains rappellent qu'elle ne

1. Léon I au concile de Rome de 450, cf. *Ep.* 59, ch. 2 (*PL.* 54, 868, dans D. 2 de *cons.*, c. 38) ; cf. également des textes d'Augustin, Cyrille, Hilaire de Poitiers, etc. (D. 2 *de cons.*, c. 58 ; 70 ; 75 ; 80 ; 82 ; etc.).
2. C. 24 (Bruns, I, 126 = D. 2, *de cons.*, c. 5).
3. Léon, *Sermo* 42, *de Quadrag.* IV, c. 5 (*PL.* 54, 278) ; Gélase, *Ep.* 37, 2 (Thiel, 451 = D. 2, *de cons.*, c. 12).
4. C. 15 (Bruns, II, 109) leur interdit d'offrir le sacrifice. La collection dite second concile d'Arles (c. 15, *ibid.*, 132) n'a plus à leur interdire que de donner la communion lorsqu'un prêtre est présent (cf. *Stat. eccl. ant.*, c. 38, *Ibid.*, 145 = D. 93, c. 18).
5. C. 18 (Bruns, I, 19 = D. 93, c. 14), cf. « concile de Laodicée », c. 25 (Bruns, I, 76), à propos des sous-diacres. Le texte au Décret D. 93, c. 16 est interpolé et fait état de diacres.
6. *Ep.* 14, 8 (Thiel, 366 = D. 93, c. 13, § 1).
7. Commentant des textes sur les sacrifices de l'ancienne loi, Jérôme insiste sur la dignité du ministre (*In Amos*, II, c. 5, v. 21, 22 ; *In Sophonia*, c. 3, c. 1 ; *PL.* 25, 1053 et 1375 = C. 24, qu. 1, c. 28 C. 1, qu. 1, c. 80.

saurait être donnée aux simples catéchumènes[1]. Ils s'élèvent également contre la pratique qui consistait à placer une hostie consacrée dans la bouche des défunts[2]. L'usage persistera cependant au delà de notre période et même hors d'Afrique.

Excommuniés, hérétiques, insensés ne sauraient d'avantage être admis à la communion. Certaines professions en écartent également. Il en va ainsi des gens de théâtre ou des coureurs dans les courses de chevaux ou de chars[3].

La communion exige que l'âme soit préparée à recevoir son Dieu. Les docteurs et les papes rappellent cette nécessité. Son inobservation expose le coupable aux châtiments divins[4].

Les fautes légères étaient rachetées par les œuvres de pénitence. Malgré elles, le fidèle pouvait donc recevoir la communion, après accomplissement de sa pénitence. Les fautes graves, relevant de la pénitence publique, soulevaient une difficulté plus grande. On a vu les raisons qui incitaient beaucoup de pécheurs à repousser la pénitence solennelle le plus tard possible. Seraient-ils de ce fait écartés de la communion jusqu'à leur décès ? Telle fut certainement la discipline rigoureuse que suivirent certains chrétiens[5]. D'autres, moins scrupuleux, communiaient malgré leur péché. Les sermonaires dénoncent ce scandale[6]. Mais il devait être d'autant plus fréquent que l'obligation de la communion, en particulier à Pâques, risquait de dénoncer l'indignité de ceux qui ne communiaient pas. Là encore l'assouplissement de la discipline pénitentielle permettra d'éviter de semblables abus[7].

Pour assurer le respect de ces principes, le clergé devait connaître ceux qui se présentaient à la communion. Si la chose allait de soi dans les petites communautés primitives, il n'en fut plus de même avec l'accroissement du nombre des chrétiens et la multiplication des lieux de culte. Dès le milieu du IVe siècle, les conciles africains exigent des clercs ou des laïcs qui veulent communier hors de leur église la production de lettres de leur

1. Brév. d'Hippone, c. 3 = Concile de Carthage de 397, c. 5 (Bruns, I, 136 et 123).
2. Bréviaire d'Hippone, c. 4 ; Concile de Carthage de 397, c. 6 (*ibid.*).
3. Collect. dite second concile d'Arles, c. 20 (Bruns, II, 133).
4. Léon, *Sermo* 50, 1 ; (*PL.* 54, 506) ; Augustin, *De unico bapt.*, V, VIII, 9 (*CSEL.* 51, 270 = D. 2, *de cons.*, c. 68) ; *Tract.* 26 *in Evang. Johann.*, n° 11 (*Corpus Christ.*, 36, 265 = D. 2, *de cons.*, c. 64) ; Basile, *Reg. brev. tract.*, inter. 172 (cf. D. 2, *de cons.*, c. 25) ; Prosper d'Aquitaine, *Sent.* c. 343 (*PL.* 51, 481 = D. 2 *de cons.*, c. 65).
5. Ambroise, *De poenit.*, II, 11, 99-107 (*CSEL.* 73, 200 et s.).
6. Par exemple, Augustin, *Sermo*, 392, 5 (*Sermo dubius, Clavis Patrum*, 285, *PL.* 39, 1712).
7. Poschmann, *Die abendl. Kirchenbusse*, 241-243.

évêque[1]. Un tel contrôle ne portait cependant que sur les conditions les plus apparentes. La disposition interne du communiant, souvent même son état de péché restaient ignorés de celui qui donnait le sacrement. Aussi les textes renoncent-ils, le plus souvent à faire état de ces barrières extérieures, préférant mettre le chrétien en garde contre une communion sacrilège qui « marquerait sa propre condamnation ».

Le jeûne eucharistique. — La discipline africaine le signale avec insistance pour le célébrant. Sauf au jeudi saint, il doit toujours célébrer le sacrifice à jeûn, c'est pour cette raison que les services funèbres, lorsqu'ils ont lieu l'après midi, ne comportent que des prières, mais pas de messe[2].

Le jeûne s'impose également aux fidèles. Saint Augustin le déclare en usage dans toute l'Eglise, encore qu'il n'ait pas de précédent dans l'attitude des Apôtres à la Cène[3].

La pratique. — De l'enfance à la mort, la communion accompagne la vie du chrétien. Comme dans l'Eglise primitive, la communion des enfants reste recommandée, sans qu'aucun âge précis ne soit fixé. Celle des mourants est également conseillée et les papes protestent contre les difficultés que soulève la pratique gauloise (qu'ils condamnent) de refuser la pénitence *in articulo mortis*[4]. En Italie, il arrivait que la communion fut donnée plusieurs fois le même jour à un moribond[5].

La communion, qui aux origines, accompagnait toute participation à la messe, reste fréquente à notre époque. Mais la dissociation apparaît entre l'assistance à la messe et la communion. Le respect du sacrement, le sentiment de l'indignité personnelle détournent des communions fréquentes, tandis que les Pères et les conciles insistent sur la nécessité d'une nourriture spirituelle. Dès le IVe siècle, les conciles rappellaient que la communion devait se faire à la messe. C'était reconnaître qu'il n'y avait plus là une pratique courante[6].

1. Concile de Carthage sous Gratus (Bruns, I, 114).
2. Bréviaire d'Hippone, c. 28 ; Concile de Carthage de 397, c. 29 et de 419, dans le *Codex eccl. afr.*, c. 41 (Bruns, I, 138 ; 127 ; 167 = D. 1 *de cons.*, c. 49).
3. *Ep.* 54, 7-8 (*CSEL.* 34, 166 — D. 2 *de cons.*, c. 54).
4. Innocent I à Exupère, *Ep.* 6, 2 (*PL.* 20, 496) ; Célestin I aux évêques de Viennoise et de Narbonaise, *Ep.* 4, 2, n. 3 (*PL.* 50, 431) ; Léon I à Théodose, *Ep.* 108, 4-5 (*PL.* 54, 1012) ; cf. Poschmann, *op. cit.*, 40-43.
5. *Vita sanctae Melaniae*, 66-68.
6. Concile d'Antioche de 332-341, c. 2 (Bruns, I, 81 = D. 1, *de cons.*, c. 62) ; Canons des Apôtres, 9 (10) (Bruns, I, 2) ; Concile de Tolède de 400, c. 13 (*Ibid.*, 205 = D. 2, *de cons.*, c. 20).

Les Pères conseillent la communion fréquente, à chaque messe et si possible chaque jour [1]. Tel était l'usage romain [2] et certains chrétiens emportaient encore chez eux les saintes espèces et se communiaient eux-mêmes [3]. Mais Léon laisse entendre que d'autres se contentent de la communion pascale [4]. Ambroise réprimandait déjà ceux qui ne communiaient qu'une fois l'an [5].

Même divergence dans la pratique africaine, qu'Augustin signale sans prendre parti [6]. Certains communient chaque jour, d'autres les samedis et dimanches, le dimanche seulement ou même plus rarement [7].

En Orient, la communion quotidienne n'est pas d'usage fréquent. Les moines de Pakhôme communient une ou deux fois par semaine. A Césarée de Cappadoce, les chrétiens communient quatre fois par semaine (mercredi, vendredi, samedi, dimanche) et aux grandes fêtes [8]. Mais saint Jean Chrysostome déplore dans son église des abstentions trop fréquentes [9].

Cassien critique les moines qui, par sentiment de leur indignité, ne communient qu'une fois l'an [10]. Mais il ne recommande qu'une communion hebdomadaire. En Irlande saint Patrick invite à de fréquentes communions qui sont l'aliment de l'âme et formule l'exigence de la communion pascale [11].

SECTION II
LA PIÉTÉ

La prière, la dévotion à la Vierge, aux martyrs, aux saints, les pratiques ascétiques, l'exercice de la charité ne sont pas des innovations de notre période. Mais ici encore, pour une société plus nombreuse, la pratique s'insère dans des formes plus précises.

1. Ambroise, *De sacram.*, 4, 6, 28 et 5, 4, 25 (*CSEL*. 73, 57 et 69).
2. *Vita sanctae Melaniae*, 42 ; Jérôme (*Ep.* 49, 15 et 71, 6) atteste le même usage pour l'Espagne.
3. Jérôme, *Ep.* 48, 15.
4. *Sermo* 50, 1 (*PL*. 54, 305).
5. Monachino, *Cura pastorale* ; 58-59.
6. *Ep.* 54, II, 2 et III, 4 (*CSEL*. 34, 160 et s. ; cf. D. 2, *de cons.*, c. 13, § 1) ; cf. l'apocryphe attribué à Augustin, *ibid.*, c. 13 pr.
7. P. Batiffol, *Et. d'hist. et de Théol. positives*, II, 233-234 ; Adam, *Die Eucharistie Lehre des h. Augustinus*, (Paderborn, 1908).
8. Basile, *Ep.* 93.
9. *PG*. 62, 29-30.
10. *Collat.* 23, 21, 1 (*CSEL*. 13, 670).
11. *Responsa*, C. 22 (Bruns, II, 307), cf. *DACL*. III, 521.

En même temps que les manifestations collectives deviennent plus faciles et plus imposantes, elles requièrent une réglementation plus ferme. Sans condamner les initiatives privées, l'Eglise est au moins obligée de les contrôler, parfois de les canaliser.

§ 1. — La prière

Les doctrines. — Ambroise décrit les qualités de la prière dans son traité *De Sacramentis*[1]. Union de l'âme avec Dieu, la prière requiert le silence, le secret, la simplicité. Les grands gestes, les cris sont à proscrire. La prière est louange plus que demande.

Saint Augustin souligne lui aussi les mérites de la prière. Sa formation néo-platonicienne, les traditions hébraïques et celles des premiers siècles chrétiens servent à l'élaboration d'une mystique de la contemplation.

Prières collectives. — Dans les grands centres au moins, des réunions de prières collectives s'organisent en dehors du sacrifice eucharistique. Augustin les signale à Carthage, Ambroise à Milan et Jérôme à Rome[2]. Elles ont lieu le matin et le soir, parfois dans la journée. Au IVe siècle apparaissent les « heures canoniques », d'abord nocturnes et vêpres, puis tierce, sexte, none et complies, laudes (vers 370). Prime n'apparaîtra qu'au début du VIe siècle[3]. Ces dévotions comportent des oraisons et la récitation de psaumes. Elles ne sont pas le monopole des clercs, des vierges ou des moines. Mais pour les laïcs la prière collective était souvent difficile. Aussi une place est-elle faite, à côté des prières communes aux prières individuelles, à la maison[4].

Le chant des psaumes requit une réglementation. Il fallut réagir contre des innovations privées[5]. A Antioche, au milieu du IVe siècle, s'introduit l'usage du chant des psaumes par chœurs alternés. Cette pratique, rapidement généralisée en Orient, fut adoptée à Milan par saint Ambroise et de là gagna l'Occident.

1. *CSEL*. 73, 15-85.
2. MONACHINO, *Cura pastorale*, 60-65 ; 195-197 ; 359.
3. Dom J. FROGER, *Les origines de Prime*, 1946.
4. MONACHINO, *op. cit.*, 359, à la suite de BATIFFOL, *Hist. du Bréviaire romain*, 49.
5. « Concile de Laodicée », c. 59 (BRUNS, I, 79).

§ 2. — *Culte de la Vierge et des Saints*

Culte de la Vierge. — Pendant longtemps la Vierge n'eut pas de fêtes propres. Ce n'est que vers le IVe siècle que son culte commence à s'organiser. Il revêtit parfois, en Orient des formes hérétiques. Mais les querelles christologiques du Ve siècle contribuèrent puissamment à son instauration. Augustin, qui affirme la virginité de Marie, le mystère de l'Incarnation, l'absence de tout péché chez la Vierge, ne fait pas encore état de prière à la Vierge. Si aucun sermon ne nous est parvenu pour une fête de la Vierge, c'est que de telles fêtes étaient encore inconnues en Afrique au début du Ve siècle [1].

Le *Natale* de la Vierge (*dormitio* ou *assumptio*) s'introduit peu à peu [2]. Au Ve siècle, le récit de l'Assomption est connu à Jérusalem.

La fête du 15 août existe dès le début du VIe siècle, mais ne se répandra qu'assez lentement. A la suite du concile d'Ephèse (431) qui proclame Marie Mère de Dieu, les églises en l'honneur de la Vierge se multiplient. Celle de la Daurade à Toulouse est le plus ancien témoin du culte marial en Gaule (Ve siècle) [3].

Culte des saints [4]. — La thèse d'une origine païenne du culte des saints a été réfutée [5]. Des différences fondamentales apparaissent dans l'objet des deux cultes, car le saint n'est pas une transposition de divinité païenne ; dans leurs formes extérieures, qui dénotent des parallélisme plus que des emprunts ; dans leur signification, car le culte des saints n'est pas un retour au polythéisme, l'Eglise réservant l'adoration à Dieu seul.

Mais on ne saurait contester l'utilisation par l'Eglise des lieux de culte païens. Elle les a « sanctifiés » pour lutter contre les tra-

1. Ph. FRIEDRICH, *Die Mariologie des hl. Augustins* (Köln, 1907).

2. DUFOURCQ, *Comment s'éveilla la foi à l'Immaculée Conception et à l'Assomption aux IVe et Ve siècles* (Paris, 1946), 48 p.

3. R. REY, *Le sanctuaire paléo-chrétien de la Daurade à Toulouse et ses origines orientales* (*Annales du Midi*, 61, 1948-1949, 249-273).

4. DORFLER, *Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften* (1913) ; H. DELEHAYE, *Sanctus, Essai sur le culte des Saints dans l'Antiquité* (Bruxelles, 1927, VIII, 265 p.) ; IDEM, *Loca sanctorum*, *Analecta bolandiana*, 47 (1930) ; L. CRISTIANI, *Liste chronologique des Saints de France des origines à l'avènement des Carolingiens* (*RHEF*. 1945, 5-36) et les observations du chanoine G. BARDY, *ibid.*, 219-236 ; E. DONCKEL, *Ausserrömische Heilige im Rom, von den Anfängen unter Liberius bis Leo IV* (Luxembourg, 1946).

5. VACANDARD, *Et. de crit. et d'hist. religieuses*, III, 159 et s. ; DELEHAYE, *Le culte des Martyrs*, 404 et s.

ditions païennes. Certaines manifestations cultuelles, telles que les repas funèbres près des tombeaux des martyrs eurent également des précédents païens. Enfin, en même temps qu'elle occupe les lieux du culte, l'Eglise s'approprie les dates du calendrier païen et le christianise. Les fêtes proprement chrétiennes (Toussaint, anniversaire des martyrs) étaient en effet trop rares pour satisfaire aux besoins de la religiosité populaire. Le changement de fêtes permit de transformer l'esprit de certaines fêtes populaires. La fête de la chaire de saint Pierre, qui commémore le début de son apostolat (22 février) se substitue à une fête païenne des défunts ; les litanies majeures du jour de saint Marc remplacent les *Robigalia* du 25 avril[1].

Les martyrs[2]. — Les martyrs sont des « témoins » du Christ. Leur sacrifice a affirmé leur foi. La lecture des procès-verbaux de leur supplice est une leçon pour les fidèles. On y joignit de bonne heure l'invocation de leur intercession et la vénération de leur sépulture, souvent édifiée au lieu même de leur mort. Le culte au tombeau, comportant le chant d'hymnes et de psaumes, l'eucharistie, l'agape, avaient souvent été contraint à la clandestinité lorsque l'Eglise était persécutée. A parti du IVe siècle, il devient public et solennel. Il attire les foules, exige l'édification de vastes basiliques[3]. L'Eglise admet ce culte et recommande d'honorer les témoins de la foi. Mais le caractère populaire de cette dévotion exige des contrôles[4].

Les contrôles. — D'abord celui de la qualité de martyr, de son authenticité[5]. Le titre de martyr est en effet décerné par la piété populaire et le culte est souvent tardif, postérieur à des événements dont il est difficile d'établir l'authenticité. Saint Martin dépiste des cultes rendus à des brigands[6]. Des autels

1. L. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien* ; G. DRIOUX, *La préhistoire des diocèses de France* (*Introd. aux ét. d'hist. ecclés. locales*, III, 1936, 11-30).

2. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs* (Bruxelles, 2e éd., 1933, VIII, 443 p.). A. GRABAR, *Martyrium, Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 2 vol. (Paris, 1943-1946).

3. Grégoire de Tours, II, 14, signale la construction de nombreuses églises au milieu du ve siècle. A Lyon, le *martyrium* de Saint Just est qualifié de *basilica capacissima* (Sidoine Apollinaire, *Ep.* V, 17 ; *M. G., AA.*, VIII, 90).

4. Concile de Carthage de 348, c. 2 (BRUNS, 1, 112) ; « concile de Laodicée », c. 9 (BRUNS, I, 74).

5. G. BARDY, *Recherches sur un cycle hagiographique, les martyrs de Chrocus*, *RHEF*. XXI, 1935, 5-30 ; MARROU, *Ammien Marcellin et les « Innocents de Milan »*, *Rech. sc. relig.*, 1952 — *Mélanges Lebreton*, 179-190.

6. Sulpice Sévère, *Vita Martini*, 11.

sont édifiés dans les campagnes, le long des routes. Ils ne correspondent ni à une sépulture, ni aux reliques des martyrs. Les évêques sont invités à les faire disparaître. Mais on craint des émeutes.

Pour éviter semblables difficultés, mieux vaut poser des conditions à l'érection des futurs *memoriae*. Il faut la présence du corps ou de reliques du martyr ou du moins une preuve certaine du séjour ou du supplice du martyr en ce lieu. Les songes, les révélations fantaisistes sont condamnés [1]. Une procédure, la *vindicatio*, permet d'établir l'authenticité du martyr [2].

La nature du culte est elle aussi fixée. Les martyrs sont des intercesseurs auprès de Dieu. Ils n'ont pas droit à l'adoration (λατρεία), mais seulement à la vénération, à une invocation (δουλεία ; προσκύνησις). On les honore, mais le sacrifice ne leur est pas offert. Ce ne sont pas des dieux, ils n'ont pas droit à des temples, mais à de simples *memoriae* [3].

Les manifestations cultuelles sont surveillées. Des fêtes et des repas aux tombeaux des martyrs évoquaient trop directement les souvenirs païens. L'usage en est attesté en Orient, en Afrique, à Rome. Les Pères les condamnent [4], tant pour leur allure païenne que pour les orgies dont ils sont parfois l'occasion. Le concile d'Hippone, où siègeait Augustin, prohibe les banquets dans les églises [5]. Mais la lutte contre ces usages sera longue et difficile [6].

Progrès du culte des martyrs. — Notre époque est celle du plein développement du culte des martyrs. C'est celle des inventions ou des translations de reliques. Gervais et Protatais (386) [7], Nazaire et Celse à Milan ; Vital et Agricola à Bologne, et bien d'autres. L'Italie et l'Afrique sont riches en reliques. La Gaule, plus pauvre, doit faire appel à l'Italie ou à l'Espagne. Victricius

1. Concile de Carthage du 13 sept. 401, dans le *Codex eccl. afr.*, c. 83 (BRUNS, I, 176 ; D. 1, *de cons.*, c. 26).

2. Optat de Milève, *De schism. Donat.*, I, 16. DELEHAYE, *Sanctus*, 162-180. L'existence de cette procédure est attestée pour Carthage, mais incertaine pour Rome (DELEHAYE, *Origines du culte des martyrs*, 69 ; IDEM, *Sanctus*, 173-176 ; MONACHINO, *op. cit.*, 365). Mais la procédure prévue par la décrétale de Gélase aux évêques de Lucanie (*Ep.* 14, 4 et 25 ; THIEL, 364 et 375, *supra*) assure également le contrôle de l'authenticité du saint auquel l'église est dédiée.

3. Augustin, *Civ. Dei*, VIII, 27 ; XXII, 10.

4. Augustin, *Ep.* 22, 2 à 4 ; 29, 10 ; *Sermo* 252, 4 ; 311, 5 (*PL.* 38, 1174, 1415). Cf. pour Milan l'action d'Ambroise (Augustin, *Confessions*, VI, 2).

5. C. 29 (BRUNS, I, 128) ; cf. Concile de Carthage de 397, c. 30 (*ibid.*, 127) et pour l'Orient, « concile de Laodicée », c. 27-28 (*ibid.*, 76).

6. MONACHINO, *op. cit.*, 199-206.

7. Ambroise, *Ep.* 22, (*PL.* 16, 1019 et s.).

fait venir de nombreuses reliques à Rouen, en particulier celles de Gervais et de Protais, que l'on trouve également à Tours et à Vienne[1]. A la fin du IVe siècle, il y a des reliques de Pierre et de Paul à Nantes, Milan, Chalcédoine, comme dans de petites églises de la campagne africaine. Rome est déjà la « grande pourvoyeuse de reliques »[2].

A Rome, le culte des martyrs connaît le même succès. Une *depositio martyrum* de 354 cite 32 noms, ce qui est peu. Mais le nombre augmente dans la seconde moitié du siècle et au siècle suivant. Damase fit beaucoup pour développer ce culte. Le martyrologue hiéronimien, qui représente les usages de l'église romaine au premier quart du Ve siècle, signale 60 fêtes de martyrs[3].

Les pèlerinages aux tombeaux des martyrs sont fréquentés[4]. Le pape vient y célébrer la messe. C'est évidemment la tombe de saint Pierre qui attire le plus de fidèles[5].

L'« intercessio » des martyrs. — C'était au milieu du IIIe siècle, lors de la persécution de Dèce, que le recours à l'intercession des confesseurs avait pris une grande extension. L'arrêt des persécuteurs ne permit plus d'implorer l'appui de confesseurs souffrant pour leur foi. Mais les conciles des premières années du IVe siècle signalent encore l'usage des « lettres de confesseurs »[6].

La croyance en la protection des martyrs reste une conviction très profonde. Elle explique le désir d'avoir une sépulture auprès d'eux. Cette coutume persiste aux IVe et Ve siècles[7]. Des épitaphes l'attestent dans toutes les régions de l'Empire. De vraies luttes s'engagent pour obtenir dans les catacombes la proximité de la sépulture d'un martyr[3].

1. GRIFFE, *La Gaule chrétienne*, I, 288. Sur les translations de reliques, VACANDARD, *Et. de crit. et d'hist.*, III, 77-79.
2. M. ANDRIEU, *Les «ordines romani» du haut Moyen âge*, IV (Louvain, 1956), 367-368 et 379-381.
3. DELEHAYE, *Origines du culte des martyrs*, 270-299 ; J. P. KIRSCH, *Das Martyrologium hieronymianum u. die röm. Depositio Martyrum in Chronographen von 354* (*Festgabe für Ehrhard*, 1922, 252 et s.).
4. G. BARDY, *Pèlerinages à Rome à la fin du IVe siècle*. *Analecta bolandiana*, 57, 1949, 224-235. B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa* (Müster, 1950, XVII, 473 p.).
5. Jérôme atteste la vigueur du culte des martyrs, *Comm. in Ezechielem*, 40, 5 ; *Comm. in Ep. ad Galatas*, II, *praef.* (*PL.* 25, 375 et 26, 355) ; *Ep.* 107, 1 et 127, 4. Les bas-reliefs dans les églises représentent des scènes de martyrs (LECLERCQ, V° *Rome*, *DACL.* 2613-2614).
6. Conciles d'Elvire, c. 25 et d'Arles, 314, c. 9 (BRUNS, II, 5 et 108).
7. Paulin de Nole écrit à Augustin en 421 pour avoir son sentiment sur cet usage. Augustin y répondra par le *De cura pro mortuis gerenda*, où il déclare que cette pratique peut être observée, mais qu'elle est sans conséquence.
8. Dom LECLERCQ, V° *Ad sanctos*, *DACL.* 488 et s.

Le culte des reliques[1]. — Ce culte était apparu dès le second siècle en Orient lorsque les chrétiens de Smyrne recueillirent les restes de saint Polycarpe. Les persécutions du IIIe siècle multiplient les reliques. Dès avant la fin du IVe siècle, l'usage s'établit de placer des reliques sous l'autel ou sera célébré le sacrifice[2].

Ce culte marque l'attachement aux restes des martyrs. C'est aussi un appel à leur protection, individuelle ou collective. Les reliques ont une vertu curative que reconnaissent Ambroise, Augustin, Paulin de Nole. Des *libelli*, lus aux grandes fêtes, conservent le souvenir de guérisons miraculeuses. Les reliques obtiennent également la délivrance des possédés ; elles éloignent les démons, protègent les villes contre les émeutes ou les invasions. Mais les martyrs ne sont pas seulement des médecins ou des défenseurs. Ils sont aussi des avocats, des intercesseurs. C'est par leur intermédiaire que l'on demande la rémission des péchés[3].

La notion de relique est d'ailleurs large. Elle ne se limite pas aux fragments d'os. Un lambeau de linge ou de vêtement, un peu de poussière prise au tombeau sont aussi des reliques. Ainsi s'explique leur abondance.

Contrôles séculiers. — L'engouement pour les reliques provoque des scandales. Malgré leur abondance, elles ne suffisent pas à toutes les demandes. Un commerce s'instaure. On vend, on partage des reliques d'une authenticité parfois plus que suspecte[4]. Ces translations de corps, ce commerce des morts est condamné par Théodose, qui, tout en respectant le culte des martyrs au lieu de leur sépulture, interdit vente et transfert[5]. Quelques années plus tôt, dans une constitution au préfet de Constantinople, il rappelait que les sépultures, qu'il s'agisse d'inhumation ou d'incinération, devaient se faire hors des villes et qu'il n'était pas permis de déroger à cette règle sous prétexte de sépulture auprès du tombeau d'un martyr[6]. Les empereurs se faisaient les gardiens de la décence, de l'hygiène et de l'ordre public contre les excès d'une piété populaire.

1. P. de Labriolle, dans *H. E.*, III, 373-376.
2. M. Andrieu, *Les «ordines romani», du haut Moyen âge*, IV (Louvain, 1956), 327-333.
3. Cf. les témoignages réunis par Vacandard, *Et. crit.*, III, 86-91.
4. Augustin, *De opere monachorum*, XXVIII, 36 (*CSEL*. 41, 585) : « *alii membra martyrum, si tamen martyrum, venditant* ».
5. CTh. 9, 17, 7 = CJ. 1, 2, 3 ; 3, 44, 14 (26 févr. 386).
6. *H. t.*, 6 = CJ. 1, 2, 2 (381).

Critiques païennes. — Les païens eux aussi marquent leur étonnement et parfois leur réprobation. Le rhéteur Libanius d'Antioche, l'empereur Julien, dominés par la répulsion des païens pour les cadavres, reprochent aux chrétiens le culte des martyrs et des reliques, les pélérinages aux tombeaux. Ammien Marcellin respecte les martyrs, « ces hommes qui ont supporté de cruels supplices et ont marché à une mort glorieuse sans souiller leur foi »[1], mais il ironise sur le culte qui leur est rendu et sur la fréquentation des tombeaux[2]. D'autres ne voient dans ce culte qu'une « idôlatrie retournée », une transposition du culte païen des idôles[3]. Ou bien, ils tiennent pour une étrange folie le culte rendu à des scélérats qui n'ont fait que payer leur forfait[4]. C'est à partir de la seconde moitié du IVe siècle, lorsque le culte des martyrs et des reliques prit une extension considérable que ces critiques se firent les plus vives.

Les saints. — Le culte des martyrs a constitué le noyau originaire du culte des saints. Mais dès la fin du IVe siècle, les chrétiens vénèrent des saints non martyrs, spécialement des vierges ou des ascètes. Leur renoncements et leurs sacrifices sont comparés aux vertus héroïques des martyrs. De leur vivant déjà, les grands ascètes sont l'objet d'une vénération qui les prive parfois de la solitude à laquelle ils aspirent. Il en fut ainsi de saint Antoine ou de saint Martin de Tours. Après leur mort, leur culte se développe. Ces manifestations sont analogues à celles des martyrs : construction d'église sur leur tombeau, vénération de reliques, célébration de l'anniversaire du saint par la communauté.

Les grands évêques sont également l'objet d'un culte. Leur nom figurait sur des listes, qui à l'origine n'étaient que des obituaires (*depositio episcoporum*). Vers la fin du IVe ou le début du Ve, et d'abord en Palestine et en Syrie, certains noms de ces listes furent vénérés à l'égal des noms figurants sur les listes de martyrs (*depositio martyrum*). A Rome, au Ve siècle, les papes figurent au calendrier ecclésiastique à côté des martyrs. A Carthage, les deux listes sont fusionnées et les évêques prennent rang parmi les saints. En Gaule, un calendrier du milieu du Ve siècle ne fait état que des martyrs. A la fin du siècle, un autre

1. XXVII, 3, 14-15.
2. XVIII, 7, 7.
3. Augustin *Contra Faustum*, 20, 21 (*CSEL*. 25, 561).
4. Eunape de Sardes, dans sa vie des philosophes et des sophistes ou Maxime de Madaure (DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, 445 et s.).

donne également des saints non martyrs. Saint Augustin est vénéré à Carthage peu après sa mort. A la fin du ve siècle les listes réunissent saints et martyrs.

Le qualificatif de *sanctus* primitivement réservé aux martyrs ou à des évêques est étendu à tous ceux à qui l'Eglise accorde un culte public. Il s'applique à des personnages illustres, qui n'ont pas subi le martyr [1]. *Beatus* ou *beatissimus* désigne également des martyrs et des chrétiens vénérés pour leur vie exemplaire [2].

Le but de cette vénération est le plus souvent d'obtenir des miracles, en général des guérisons. Saint Martin, au dire de Grégoire de Tours, guérit plus de quarante paralytiques, plus de trente aveugles, muets ou possédés [3].

Contrôle de la sainteté. — Pas plus que le martyr, la sainteté n'est officiellement constatée. Il n'existe aucune procédure de « canonisation ». Les récits de Grégoire de Tours n'attestent pas encore un contrôle régulier de la hiérarchie. Sans doute l'évêque peut intervenir. Mais le plus souvent avec le peuple et les fidèles ne se rangent pas toujours à son opinion. Souvent l'évêque doit subir la crédulité populaire. A plus forte raison la papauté, trop lointaine et mal renseignée ne peut-elle exercer un contrôle efficace [4].

Les images. — L'Exode (XX, 4) condamnait les « images sculptées » et les premiers chrétiens réprouvaient la représentation figurée qui leur semblait ramener au paganisme. Mais déjà les catacombes ont des images. Celles-ci se multiplient dans l'Eglise du IVe siècle, qui peut s'affirmer au grand jour et faire état de sa richesse. Des scènes évoquent les souffrances des martyrs. La sensibilité populaire ne pouvait se passer de représentations figurées. L'Eglise les tolère, non sans réticence. En Espagne, le concile d'Elvire interdisait les peintures dans les églises afin d'éviter que l'adoration des fidèles ne se portât sur des images [5]. Mais c'est en Orient que la vénération des images se répand. On attribue à l'image les mêmes vertus protectrices, la même sainteté qu'au saint lui-même ou à ses reliques. Peu à peu,

1. DELEHAYE, *Sanctus*, 29 et s.
2. *Ibid.*, 64 et s. Confesseur désignait primitivement celui qui a souffert pour sa foi, sans avoir subi le martyre. Mais les confesseurs furent mis au même rang que les martyrs, les ascètes, les grands évêques (*ibid.*, 74, 113).
3. VACANDARD, *op. cit.*, 93 et s. ; DELEHAYE, *op. cit.*, 117 et s.
4. DELEHAYE, *op. cit.*, 179 et s.
5. C. 36 (BRUNS, II, 7).

l'image fait l'objet du même culte que les reliques. Déjà apparaissent les abus qui conduiront à la crise du VIIIe siècle [1].

§ 3. — *Les pratiques ascétiques*

Le jeûne [2]. — En dehors des temps de jeûne prescrits par l'Eglise [3], le chrétien peut s'imposer des jeûnes supplémentaires. Le concile de Gangres condamnait l'excès qu'il y aurait à imposer l'abstinence totale de toute viande et rappelait en même temps la défense de manger des viandes étouffées [4].

Les Pères insistent sur les mérites du jeûne, qui, en dehors des sacrifices qu'il impose au chrétien, le détourne d'excès générateurs de vices [5]. En dehors même d'un jeûne sévère, la modération dans la nourriture est nécessaire [6]. Un jeûne suivi d'excès serait sans valeur. C'est par une modération constante que l'on parvient à la pratique d'un « jeûne quotidien » [7].

Augustin conseille également le jeûne. Mais il dépasse une réglementation étroite. Gourmandise ou sobriété ne sont pas tant dans la quantité ou la qualité des mets que dans l'intérêt ou l'indifférence que l'on témoigne à leur égard [8]. Le véritable jeûne est d'ailleurs moins dans la privation de nourriture que dans le refus de l'iniquité et de tous les plaisirs mondains [9].

§ 4. — *Les œuvres de charité*

Traitant des devoirs de l'évêque, de l'utilisation des ressources ecclésiastiques, de l'action sociale de l'Eglise, on a déjà été conduit à faire mention de son activité charitable. L'amour du pro-

1. En 427, Théodose interdit sous les peines les plus lourdes de peindre ou de graver n'importe où le signe du Sauveur (CJ. 1, 8, 1) ; BIONDO BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, I, 340.
2. A. GUILLAUME, *Jeûne et charité dans l'Eglise latine des origines au XIIe siècle, en particulier chez saint Léon* (Paris, 1954).
3. *Supra*, 659.
4. C. 2 (BRUNS, I, 107 = D. 30, c. 13) ; sur cette prohibition, cf. M. SIMON, *Verus Israel*, 388 et s.
5. AMBROISE, *De Helia et ieiunio* (*CSEL*. 32, 2, 411 et s.) ; *Expositio in Ps.* 118, 22, 23 (*CSEL*., 62, 500. = D. 5, *de cons.*, c. 21).
6. Jérôme, *Adv. Jovinianum*, L. II, n. 10 et 12 (*PL*. 23, 299 et 302 = D. 5, *de cons.*, c. 29 et 30).
7. Jérôme, *Ep.* 22, 17 (= D. 5, *de cons.*, c. 19 et 20).
8. *Quaest. evangel.*, II, 11 (*PL*. 35, 1337 = D. 41, c. 4).
9. *Tract. in Evang. Johann.*, 17, n. 4 (*Corpus christ.*, 36, 172 = D. 5, *de cons.*, c. 25, pr.).

chain étant la loi fondamentale de l'Evangile, les œuvres charitables sont au premier rang des manifestations de piété [1]. Leurs formes sont multiples, secours aux pauvres [2], visite des malades, rachat des captifs figurent parmi celles qui sont le plus fréquemment recommandées [3].

L'aumône [4]. — Les Pères sont unanimes à conseiller l'aumône. Aider les malheureux, nourrir ceux qui ont faim est un devoir pour tout homme. Lactance l'explique non seulement par les préceptes de l'Evangile, mais par un argument purement rationnel, le caractère sociable de l'homme [5]. Aristote vient ici justifier l'amour du prochain.

L'aumône est aussi œuvre de pénitence. Elle obtient la rémission des fautes quotidiennes qu'aucun homme ne peut se flatter d'éviter [6]. Mais il ne s'agit pas d'un marché : « A quoi sert l'abandon de sa fortune, sans la grâce de la charité ? » [7].

L'aumône ne se limite pas au don, sous ses diverses formes, en nature ou en espèce. On fait l'aumône en donnant, mais aussi en oubliant. La meilleure aumône est de pardonner les offenses subies [8].

Mesure de l'aumône. — La générosité exclut toute taxation et la charité doit être sans limites. Aussi les Pères se gardent-ils de proposer des pourcentages. Rien ici qui ressemble à la dîme, qui était un impôt cultuel.

Jérôme propose l'aumône de tous les biens. Tout vendre pour secourir les malheureux. Mais il précise qu'il s'agit de vertu, non de devoir. Il n'y oblige pas, mais montre la voie de la perfection [9]. Dans sa lettre à la riche Hedibia [10], il admet que l'on

1. Par exemple, Jérôme, *Comm. in Ep. ad Galatas*, L. I, c. 1, v. 11-12 et L. III, c. 5, v. 14 (*PL.* 26, 410, cf. C. 1, qu. 1, c. 64 et 65).
2. G. Ratzinger, *Geschichte der kirchl. Armenpflege* (Freiburg, 1884); Schwer, *Armenpflege*, *Reallexikon f. Antike u. Christentum*, 689-698.
3. V. les textes de Jérôme réunis par Violardo, *Il pensiero giuridico di san Girolamo*, 187-190.
4. Seipel, *Die wirtschaftliche Lehre der Kirchenväter*, 209-227.
5. *Inst. Div.*, 6, 10 (*PL.* 6, 667).
6. Lactance, *Inst. div.*, 6, 12 et 13 (*PL.* 6, 683 ; 686) ; Ambroise, *De off.*, I, 11, 39 (*PL.* 16, 38) ; *De Helia et ieiunio*, 20, 76 (*CSEL.* 32, 2, 458) ; Augustin, *Sermo* 42, 11 (*PL.* 38, 252).
7. *De Poenitentia*, 11, 9, 83 (*CSEL.* 73, 197) ; Augustin, *Ep.* 211, 6 (*CSEL.* 57, 360) ; *Enchiridion* 70 (*PL.* 40, 265).
8. Augustin, *Enchiridion*, 72-73 (*PL.* 40, 266 et s.) ; cf. *Sermo* 206, 2 (*PL.* 38, 1041).
9. *Ep.* 130, *ad Demetriadem*, 14 (*CSEL.* 56, 193),
10. *Ep.* 120, 1 (*CSEL.* 55, 473 et s.) ; cf. *Ep.* 54, 12 et 58, 6. Ces lettres de direction s'adressent à des âmes qui cherchent la pratique de hautes vertus.

conserve le nécessaire. Il entend par là (et cette notion cependant imprécise est fréquente)[1] ce dont on a besoin pour la nourriture et le vêtement.

Tous les Pères déclarent que l'on ne doit garder que le nécessaire. Mais quel sera ce nécessaire et ce superflu. A chacun de le fixer en conscience, non seulement par rapport à ses besoins stricts, mais en tenant compte et de son genre de vie et de ce qui est nécessaire aux déshérités[2]. Plus encore que la quantité, c'est l'intention qui fait la valeur morale de l'aumône, la « qualité de la volonté », comme le dit saint Léon.

La doctrine ambrosienne. — Au *De officiis*, Ambroise expose les devoirs envers les pauvres. Les assister est une obligation de justice. L'entr'aide crée des liens entre les hommes et l'on peut dire que la société repose sur la justice et sur la bonté[3]. Le devoir d'assistance est d'autant plus légitime qu'à l'origine les biens n'étaient pas objet de propriété privée. Mais sous le docteur chrétien perce le romain économe et prudent. La générosité ne doit pas être exercée sans discernement. Il est des quémandeurs abusifs. Il faut se méfier des mensonges des mendiants ou des vagabonds[4]. D'autres, au contraire, sont des pauvres honteux, qui n'osent demander assistance. C'est à eux qu'il faut penser[5].

L'aumône doit se tenir dans des limites raisonnables. La générosité du but n'impose pas de se réduire à l'indigence. L'aumône est du domaine du conseil. Elle n'est pas une obligation juridique et doit conserver sa spontanéité. C'est un sacrifice volontaire. A chacun d'en fixer l'étendue[6].

La pratique. — La Rome païenne n'avait pas ignoré l'assistance. Depuis la fin de la République les distributions frumentaires aidaient la plèbe à vivre. Au Bas-Empire de la viande était distribuée gratuitement ou à bas prix dans les capitales. Aux largesses publiques s'ajoutaient les générosités privées. Le riche romain nourrissait une clientèle et les fondations

1. Augustin, *Sermo* 61, 11, 12 ; *Sermo* 85, 4, 5 (*PL.* 38, 413 et 522).
2. Augustin, *Enarr. in Psalm.*, 147, 12 (*Corpus Christ.*, 40, 2147-2148) ; Léon, *Sermo* 11, 2 et 88, 5 (*PL.* 54, 168 et 443).
3. I, 28, 130 et 135 (*PL.* 16, 61-62).
4. II, 16, 76-77 (*ibid.*, 123).
5. II, 15, 69 et 72 (*ibid.*, 128).
6. II, 21, 109 et I, 30, 146 et 151 (*ibid.*, 132 ; 66 ; 67) ; cf. *Expos. Ev. Luc.* 8, 76 (*CSEL.* 32, 4, 430).

n'étaient pas inconnues. Néanmoins l'assistance restait insuffisante. Il n'existait ni hospices, ni hôpitaux. Les secours publics ou privés n'étaient pas toujours dictés par des préoccupations strictement humanitaires. Un champ très vaste s'ouvrait à la charité chrétienne.

Notre époque est celle des débuts de l'organisation charitable. Malgré l'ampleur des besoins provoqués par les invasions qui aggravent une situation économique déjà difficile, les institutions charitables sont encore peu développées.

Des repas sont organisés pour les pauvres [1]. A Rome une collecte pour les pauvres est signalée par Léon, qui tient la pratique pour ancienne. Elle a lieu du 5 au 15 juin, à l'époque des *ludi Apollinares*, pendant lesquels les païens faisaient également des collectes [2]. Mais le plus souvent c'est à l'initiative privée ou à l'action des évêques dans leur cité [3] que l'on doit l'organisation de la charité selon les besoins locaux et les possibilités de chacun.

Les libéralités des mourants tiennent déjà une place importante dans le budget de la charité. Mais les conciles sont obligés de les défendre contre la rapacité des hérétiers [4].

Appuis séculiers. — L'esprit de charité gagne un gouvernement acquis au christianisme. Des constitutions en portent la marque. Valentinien I attribue aux pauvres les amendes perçues sur des clercs au lieu de les réserver au fisc [5]. Il fait de l'assistance aux pauvres un devoir fondé sur la morale chrétienne, mais que la loi civile rappelle impérieusement [6]. Mais un Etat ruiné ne pouvait se montrer généreux à l'excès. L'assistance risque d'inciter à la paresse. Gratien dénonce les mendiants valides. Il les fait rechercher. S'ils sont reconnus aptes au travail, ceux d'entre eux qui sont libres deviendront colons, ceux qui étaient esclaves seront attribués au dénonciateur [7].

Le soin des malades [8]. — Le secours des malades est aussi une œuvre de charité sur laquelle les Pères mettent volontiers

1. Concile de Gangres, c. 11 (BRUNS, I, 108 = D. 42, c. 1).
2. Saint Léon, *Sermo* 10, 1 (*PL.* 54, 164); MONACHINO, *op. cit.*, 375-376.
3. Pour la Gaule, voir *Stat. eccl. ant.*, c. 17 (BRUNS, I, 143).
4. *Stat. eccl. ant.*, c. 95; concile de Vaison de 442, c. 4; Collection dite second concile d'Arles, c. 47 (BRUNS, I, 150; II, 128 et 136) le premier et le second de ces textes sont reproduits C. 13, qu. 2, c. 9 et 10).
5. CTh. 11, 36, 20; cf. CJ. 7, 64, 4 a (369).
6. CTh. 13, 1, 5; cf. CJ. 1, 4, 1 et 4, 63, 1 (364); cf. BIONDO BIONDI, *Adjuvare pauperes*, in *Jus* III (1952), 233-239.
7. CTh. 14, 18, 1 = CJ. 11, 26, 1 (382).
8. MEFFERT, *Caritas u. Krankenwesen* (1927); J. IMBERT, *Les hôpitaux en droit*

l'accent. La tâche était d'autant plus nécessaire qu'il n'existait pas d'organisation hospitalière[1].

La charité chrétienne se manifeste par la création d'hôpitaux, la visite des malades, les soins à domicile. En dehors des malades, les hôpitaux accueillent des infirmes, des vieillards, des voyageurs. Les visites à domicile, forme la plus simple et la plus souple, étaient très répandues. En dehors des clercs, pour qui elles constituaient une obligation de leur état, elles étaient pratiquées par les diaconesses, des veuves, de pieuses femmes ou des hommes qui l'exerçaient individuellement ou dans le cadre d'une organisation collective. A Alexandrie, une confrérie religieuse avait pour objet le soin des malades. Plusieurs constitutions du CTh. mentionnent ces *parabalani*. Leur groupement était nombreux. En 416 Théodose les ramenait à 500 membres, mais deux ans plus tard, il autorisait l'adjonction de 100 membres nouveaux[2]. L'évêque était chargé du recrutement de cette compagnie d'infirmiers sur laquelle il a autorité[3]. Cette organisation n'est attestée que pour Alexandrie. L'importance de la ville justifiait ce service. Mais il est possible que des institutions analogues aient existé dans d'autres métropoles de l'Empire.

La construction d'hôpitaux reste l'œuvre d'initiatives privées, parfois de fondations épiscopales. En Occident, les hôpitaux sont rares. On ne connaît guère que celui de Fabiola à Rome et de Pammachius au *Portus Romanus*[4]. En Gaule, ils semblent inconnus[5]. En Orient, au contraire, les établissements hospitaliers sont déjà nombreux à la fin du ve siècle[6].

SECTION III

LE DERNIER PASSAGE

Le problème de la mort hante la pensée chrétienne. Justifiée par la faute originelle, elle persiste malgré le rachat de cette

canonique (Paris, 1947), 16-31 ; HAGEMANN, *Die rechtliche Stellung der christlichen Wohltätigkeitanstalten in der östlichen Reichshälfte*, *RIDA*, 3 (1956), 265-283.

1. BELKESTEIN, *Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristlichen Altertum* (Utrecht, 1939).
2. CTh. 16, 2, 42 (416) et 43 (418) = CJ. 1, 3, 17 et 18.
3. La constitution de 416 confiait au contraire le recrutement au préfet augustale.
4. Jérôme, *Ep.* 84 et 66, 11.
5. E. LESNE, *Hist. de la propriété ecclésiastique*, I, 43-44.
6. J. IMBERT, *op. cit.*, 17.

faute par le Christ. Augustin l'explique par la volonté divine, qui veut inciter l'homme à l'humilité[1]. On n'a pas à rappeller ici les discussions doctrinales, mais à marquer la part que le droit assume dans l'aide apportée aux mourants, dans leurs funérailles, dans le souvenir qui les accompagne.

Le viatique. — La communion « en viatique » (ἐφόδιον) est réglementée dès le concile de Nicée. Le soin d'assurer aux mourants cet ultime réconfort incombe à l'évêque. Le malade, qui après avoir reçu le viatique, revenait à la santé, prenait rang parmi les pénitents[2].

Le viatique doit aider à affronter la mort. Aussi la communion est-elle donnée plus libéralement aux malades graves[3].

Facilement accordée aux mourants, la communion ne peut être donnée à des morts. On a vu la condamnation que les conciles africains prononçaient contre cet usage[4].

Le cas des acteurs. — L'Eglise donne à chacun le viatique, quelle qu'ait pu être sa vie et pourvu qu'il ait l'intention d'obéir désormais à la loi du Christ. Malgré la réprobation qui s'attache à la profession de comédien, la communion ne leur est pas refusée *in articulo mortis*. Mais le comédien doit avoir l'intention d'abandonner cette profession s'il guérit. Promesse religieuse qui entraîne des obligations séculières. La législation impériale les précise dans une constitution de Valentinien I qui autorise à donner le viatique aux acteurs pourvu qu'ils en aient exprimé le désir et que l'évêque le juge opportun. Un contrôle du gouverneur ou du *curator urbis* est prévu. S'il revient à la santé, l'acteur ne pourra plus exercer son ancienne profession[5]. Emise à Trèves et adressée au préfet de Rome, la constitution de Valentinien fut-elle applicable en Afrique ? On n'oserait l'affirmer. Le concile de Carthage de 397 rappelle à nouveau que l'on ne doit pas refuser la réconciliation aux comédiens[6].

La sépulture. — Le droit sacré païen déterminait les rites des funérailles et le droit civil fixait le statut des sépulcres. Le droit canonique médiéval réglera également ces matières. A notre

1. *De peccatorum meritis*, II, 34, n° 55 (*CSEL*. 60, 124, cf. D. 1, *de poenit.*, c. 83).
2. C. 13 (Bruns, I, 18 = C. 26, qu. 6, c. 9).
3. *Supra*, 677-679.
4. *Supra*, 683.
5. CTh. 15, 7, 1 (367-371).
6. C. 34, cf. *Codex eccl. afr.*, c. 45 (Bruns, I, 128 et 167).

époque, il n'existe pas encore de législation, mais simplement quelques principes et des usages qui variaient sans doute selon les régions.

A la fin du IVe siècle, les chrétiens pratiquent encore l'incinération à côté de l'inhumation[1]. La première tombe peu à peu en décadence avec la ruine du paganisme. A en croire Macrobe, elle aurait disparu de son temps[2].

Dans la Cité de Dieu, Augustin rappelle les devoirs envers les défunts. L'absence de sépulture n'est pas pour un chrétien un malheur grave. On doit cependant s'efforcer d'assurer une sépulture afin d'honorer les défunts[3].

Depuis le début du Ve siècle, les catacombes sont peu à peu abandonnées comme lieu de sépulture, peut-être par suite de l'insécurité de la banlieue romaine. Elles se transforment en lieu de pélérinage. La sépulture se fait désormais à ciel ouvert, ou, ce qui est une innovation, dans les basiliques à l'intérieur des villes[4]. L'archéologie montre que les lieux de sépultures sont utilisés conjointement par des païens et des chrétiens. C'était d'ailleurs presque une nécessité. En vertu d'antiques traditions romaines, les sépultures étaient le plus souvent familiales. Or au IVe et au Ve siècles, beaucoup de familles comptaient parmi leurs membres des païens et des chrétiens. Malgré les divergences religieuses, l'unité familiale se perpétuait après la mort et l'Eglise ne paraît pas avoir été choquée de cet usage[5].

Devoirs envers les défunts. — L'antiquité païenne accordait une grande place au culte des morts. A une époque où la religion officielle ne comptait plus beaucoup d'adeptes convaincus la fidélité au souvenir des défunts restait vive. Les fondations funéraires assuraient les cérémonies traditionnelles.

L'Eglise enseigne aussi à honorer les morts. Elle devra éliminer les traditions païennes, les pratiques superstitieuses et organiser les prières pour les morts[6].

1. Le CTh. 9, 17, 6 (381) parle d'urnes funéraires à côté de sarcophages.
2. *Saturn.*, VII, 7.
3. I, 12 et 13. Ces textes sont développés au *De cura pro mortuis gerenda*, ch. 2 et 3 (*CSEL*. 41. 624 et s.) et ch. 18, n. 22 (*ibid.*, 658 = C. 13, qu. 2, c. 19).
4. Dom LECLERCQ, V° *Rome*, *DACL*. 2614 ; 2632.
5. Le caractère familial de la sépulture est rappelé par Jérôme à propos de l'Ancien Testament (*Liber Quaest. hebraïcarum in Genesim*. ch. 23, v. 16, *PL*. 23, 972, cf. C. 13, qu. 2, c. 13). Sur la vente de la sépulture, qui posait en droit romain des problèmes délicats, F. DE VISSCHER, *Les défenses d'aliéner en droit funéraire romain*, *SDHI*. 13-14, 1947-1948, 278-288.
6. Par exemple, Augustin, *Civ. Dei*, 8, 26 et 27.

Le concile d'Elvire fait allusion à des abus auxquels la dévotion envers les morts donnait parfois lieu. Il interdit d'allumer des cierges dans les cimetières sous peine d'excommunication[1]. Par crainte de crimes et de scandales, il défend aux femmes de passer la nuit dans les cimetières[2].

Augustin consacre un traité aux devoirs envers les défunts, le *De cura pro mortuis gerenda*[3]. Les pompes des cérémonies funèbres sont une consolation pour ceux qui restent plus qu'une aide pour les défunts. Mais on doit au moins observer la décence envers les dépouilles mortelles. La sépulture auprès de la *memoria* d'un martyr assure au défunt le patronage du saint. L'essentiel est cependant la prière pour les morts, les messes, les aumônes[4]. Sans doute, ces secours ne sont profitables qu'à ceux qui s'en étaient rendus dignes pendant leur vie. Mais personne ne connaît les réprouvés et il est sage d'agir comme si tous pouvaient profiter des prières des vivants.

La communication avec l'au-delà est aussi évoquée. Les anges pourraient être nos messagers auprès des défunts. Et ceux-ci peuvent être envoyés auprès des vivants, ainsi qu'en témoignent les Ecritures[5].

S'il n'existe pas encore de fondations de messes pour les défunts la pratique de messes anniversaires est déjà connue. Des messes sont célébrées à certaines dates après le décès. Les usages sur ce point varient : messes du troisième, du septième, du trentième ou du quarantième jour. Ambroise les justifie par des allégories bibliques[6].

Sur tous ces points il ne s'agit que d'ébauches. La piété médiévale, l'angoisse du Jugement donneront au culte des défunts une ampleur qu'il n'atteignit jamais dans l'antiquité chrétienne et le droit aura à le réglementer. Mais les principes qui s'esquissent dès les IVe et Ve siècles resteront à la base du droit ultérieur.

1. C. 34 (Bruns, II, 6).
2. C. 35 (*ibid.*).
3. *CSEL*. 41, 621-660 ; des fragments figurent au Décret, C. 13, qu. 2, c. 19 ; 22 ; 29.
4. Augustin, *Enchiridion*, c. 110 (*PL*. 40, 283 = C. 13, qu. 2, c. 23).
5. C. 15, n. 18 (*CSEL*. 41, 650, cf. C. 13, qu. 2, c. 29).
6. *De obitu Theodosii Imperatoris*, 3 (*CSEL*. 73, 372 = C. 13, qu. 2, c. 24).

CHAPITRE IV

LA MORALE SOCIALE

Pour vivre en chrétien, observer les préceptes de l'Evangile, respecter les prescriptions de l'Eglise, le fidèle est tenu à certaines règles morales.

Morale chrétienne et morale antique[1]. — La grande loi est celle de la charité. On en a vu les obligations. La charité dépasse la justice païenne, dont le but était d'attribuer à chacun ce qui lui revenait : *suum cuique tribuere*. La charité n'est pas seulement une doctrine d'équilibre dans la cité. Elle est fondée sur la fraternité de tous les hommes dans le Christ[2], sur cette communauté que constitue la réunion de tous au sein de l'Eglise. L'esprit charitable corrige les définitions antiques des vertus. Cicéron tenait pour honnête homme « celui qui ne faisait de mal à personne, à moins d'être provoqué ». Ambroise supprime cette réserve[3]. L'humilité et le pardon encadrent les vertus stoïciennes, que ne répudie pas le christianisme, science, justice, courage. Lorsqu'il classe les vertus, Ambroise reprend les catégories socratiques, qui avaient été également celles d'Epicure et des stoïciens, sagesse, justice, force et tempérance. Mais il leur donne une portée nouvelle : « la foi substituée à la science, la justice ramenée à la solidarité, le courage prenant la forme de la patience, la tempérance devenant douceur et pureté »[4].

Cependant, chez les moralistes occidentaux au moins, la morale garde l'aspect social que lui avait donné les Romains. Au *De officiis*, Ambroise ne prêche pas le recueillement du cloître (qu'il recommande ailleurs), mais les vertus sociales, les devoirs du chrétien à l'égard de sa famille, de ses amis, de sa patrie, de la société.

1. Le parallèle a été fait par R. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle. Etude comparée des traités des devoirs de Cicéron et de saint Ambroise* (thèse Lettres, Paris, 1895), 492 et s.
2. Ambroise, *De off.*, I ch 30 (*PL.* 16, 66).
3. *Ibid.*, n° 131 (*PL.* 16, 62).
4. Thamin, *op. cit.*, 257.

SECTION I

LA MORALE SEXUELLE

L'Eglise s'est efforcée de moraliser le mariage, d'harmoniser les rapports des époux. Elle lutte contre toutes les fautes sexuelles. Augustin en indique la gravité croissante : fornication, adultère, inceste, péché contre nature [1].

Ici encore l'intention est requise pour qu'il y ait faute. Les Pères sont unanimes sur ce point. Le consentement de la victime est nécessaire à sa culpabilité [2].

Le rapt est sévèrement puni. Le clerc ravisseur est déchu de sa dignité. Le laïc frappé d'anathème. Les complices encourent les mêmes peines [3]. Mais le rapt ne peut exister qu'à l'égard d'une femme honnête, vierge, femme mariée ou veuve. Il ne saurait y avoir de rapt d'une courtisane. Bien plus, suivant en cela la doctrine séculière [4], Gélase considère que l'on ne peut parler du rapt d'une fiancée. Pour qu'il y ait rapt, il faut qu'aucun projet de mariage n'ait encore été formé [5].

Le concile d'Elvire punit la fornication. S'il admet à la pénitence les adolescents coupables [6], il refuse la communion, même *in articulo mortis*, au pénitent qui fornique une seconde fois [7]. Même sanction à l'égard des parents qui livrent leurs enfants à la prostitution [8] ou a l'égard de celui qui abuserait de jeunes enfants [9]. Par contre, le concile autorise à recevoir dans l'Eglise une ancienne courtisane qui s'est mariée et qui demande à devenir chrétienne [10].

Les vices contre nature sont condamnés par Augustin au nom de la loi divine. Quand bien même tous les peuples les

1. *De adult. coniugiis*, c. 8 et s. (*CSEL*. 41, 355, cf. C. 32, qu. 7, c. 11) ; Confessions, 3, 8 (C. 32, qu. 7, c. 13), etc.
2. Augustin, *De Civ. Dei*, 1, 18, à propos de Lucrèce ; *De libero arbitrio*, I, 32 et s. (*CSEL*. 74, 11-12) ; *Ep*. 111, 9 (*CSEL*. 34, 566) ; *De sancta Virginitate*, 8, n. 8 (*CSEL*. 41, 241) ; Jérôme, *In Matth*. II, 11 (*PL*. 26, 76) ; cf. C. 32, qu. 5, c. 4 et 6 à 9.
3. Concile de Chalcédoine, c. 27 (Bruns, I, 32 = C. 36, qu. 2, c. 1).
4. CTh. 9, 24, 1 (326).
5. Gélase, fragm. 47 (Thiel, 508 = C. 27, qu. 2, c. 49 et C. 36, qu. 1, c. 2).
7. C. 31 (Bruns, II, 6).
8. C. 7.
9. C. 71.
10. C. 44. Sur le rachat par l'Eglise ou par des particuliers de femmes chrétiennes qui ont été contraintes à la prostitution, CTh. 15, 8, 1 (343). A. Hermann, H. Herter, V° *Dirne*, *Reallexikon f. Antike u. Christentum* (1957), 1149-1213.

commettraient, ils n'en resteraient pas moins punissables[1]. Quant à la bestialité, Augustin rappelle et approuve la sanction qu'édictait le Lévitique (XX, 15-16) : la mort de l'animal et de la femme coupable[2].

SECTION II

SPECTACLES ET DIVERTISSEMENTS

Les distractions païennes heurtaient souvent la morale chrétienne[3]. D'abord par leur brutalité et leur goût du sang. On a vu la lutte patiente et difficile qu'il fallut mener contre les jeux de gladiateurs. S'ils disparaissent au ve siècle, les combats de l'homme contre les bêtes continueront pendant toute notre période[4].

Mais, plus encore que la violence, c'est l'immoralité que l'Eglise poursuit. Le « concile de Laodicée » interdit aux chrétiens de fréquenter des bains mixtes[5]. Augustin reprend et développe les critiques que déjà Platon ou Cicéron adressaient au théâtre. Il déplore l'immoralité des spectacles[6]. Les conciles africains les interdisent aux chrétiens[7].

Les gens de théâtre. — Une abondante législation poursuit les acteurs, les mimes, les coureurs de char. Païens, ils ne sont reçus au baptême qu'en abandonnant leur état[8]. Chrétiens, ils se voient refuser la communion[9]. Mais s'il reviennent à Dieu, il ne faut pas leur refuser l'absolution[10].

1. *Conf.*, III, 8, 15 (cf. C. 32, qu. 7, c. 13).
2. *Quaest. in Heptateuchum, super Leviticum*, qu. 74 (*CSEL.* 28, 2, 299 = C. 15, qu. 1, c. 4).
3. Sur la place des jeux et des spectacles dans une ville comme Antioche au IVe siècle et sur les réserves que manifestent à leur égard même des païens, cf. P. PETIT, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle ap. J.-C.* (Paris, 1955, 123-144).
4. GEFFCKEN, *Ausgang des Heidentums*, 307, n. 53.
5. C. 30 (BRUNS, I, 76 = D. 8, c. 28).
6. *Civ. Dei*, 21, 8 et 14 ; 6, 5 ; *Sermo* 199, 3 (*PL.* 38, 1027-1028). Cf. COMBÈS, *La doctrine politique de saint Augustin*, 338-340.
7. Bréviaire d'Hippone, c. 11, repris au concile de Carthage de 397, c. 11 et au concile de Carthage de 419, dans le *Codex eccl. afr.*, c. 15 (BRUNS, I, 137 ; 125 ; 162).
8. Concile d'Elvire, c. 62 (BRUNS, II, 10) ; Concile de Carthage de 401 dans le *Codex eccl. afr.*, c. 63 (BRUNS, I, 171).
9. C. Arles, c. 4 et 5, repris dans la Collection dite second concile d'Arles, c. 20 (BRUNS, II, 106 et 133).
10. Bréviaire d'Hippone, c. 33, repris par le concile de Carthage de 397, c. 35 (BRUNS, I, 138 et 128 = D. 2, *de cons.*, c. 96).

Saint Augustin est sévère pour le monde du théâtre et du cirque Il rappelle l'opposition qui sépare sur ce point les Grecs des Romains. Les premiers considèrent que les acteurs honorent les dieux par leurs jeux, les tiennent en grande estime ; les seconds les frappent d'infâmie. C'est à cette tradition romaine qu'Augustin se rallie. Ni les acteurs ni les dieux qu'ils prétendent servir ne méritent le respect[1]. Un même mépris englobe les chasseurs qui paraîssent dans les jeux de bêtes[2].

La doctrine chrétienne retentit sur la législation. Gratien s'efforce de soustraire les comédiennes et leurs filles à leur état, lorsqu'elles sont chrétiennes[3]. Sans doute éprouva-t-il quelque déception, car l'année suivante, il parle avec mépris des femmes, qui, sorties de leur état, n'ont pu s'empêcher d'y revenir. Ils les y abandonne définitivement, leur refuse même le pardon lorsque l'âge les rendra incapables de paraître en scène[4]. Théodose interdit aux mimes et aux prostituées de s'habiller de la même façon que les vierges consacrées à Dieu[5]. Il s'oppose à l'achat et à la formation de joueuses de cithare, leur défend de paraître aux banquets et aux spectacles. Personne ne devra avoir des musiciennes parmi ses esclaves[6].

Malgré leur diversité, toutes ces mesures répondent à une même préoccupation : détourner de divertissements tenus pour immoraux. Toutes sont prises au moment où le christianisme devient religion d'Etat et où la loi séculière vient au secours de sa morale. Elles veulent soustraire les chrétiens à un milieu tenu pour scandaleux. C'était ici encore ébaucher une attitude qui se fortifiera par la suite.

1. *Civ. Dei*, 2, 13 ; *Tract. in Johann. Ev.* 100, n. 2 (*Corpus Christ.*, 36, 589 = D. 86, c. 7).

2. *In Psalm.*, 102, 13 et 147, 3 (*Corp. Christ.*, 40, 1463 et 2141 = D. 86, c. 8 à 10). Sur ces *venatores*, cf. GOUGENHEIM, *REL*. 1947, 76.

3. CTh. 15, 7, 4 (380) ; cf. *h. t.*, 9 (381). « Faveur insigne en ces temps de servitude sociale », qu'il faut peut-être attribuer à l'influence ambrosienne (J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise*, 72, n. 169).

4. CTh. 15, 7, 8 (381).

5. CTh. 15, 7, 12 (391) = CJ. 1, 4, 4 et 11, 41, 4.

6. CTh. 15, 7, 10 (385).

SECTION III
LE SERVICE MILITAIRE ET LA GUERRE

Le service militaire[1]. — En dehors de l'opposition montaniste, dont Tertullien avait été le plus illustre représentant, les chrétiens admettaient la légitimité du service militaire. Parmi les martyrs figurent des soldats et le nombre des chrétiens dans l'armée était probablement assez important à la fin du IIIe siècle.

Au IVe siècle, les Pères, fidèles à la position adoptée par les apologistes des premiers siècles, se plaisent à répéter que le chrétien est bon citoyen et qu'il s'acquitte de toutes ses obligations envers l'Etat. Mais le service militaire posait un problème particulier. Il exposait à verser le sang, à frapper le prochain. Etat-il compatible avec la charité et la douceur chrétienne ? Lactance s'étonne que l'on puisse trouver à l'armée des chrétiens, dont la loi est la paix et l'amour du prochain. Il est enclin à croire qu'ils n'y sont pas venus librement[2].

Les conciles du début du IVe siècle marquent leur réticence à l'égard du service des armes[3]. Un courant doctrinal lui est hostile[4]. Peut-être s'agit-il d'une prise de position surtout théorique, appuyée par les moines, hostiles au métier des armes. Elle proclame la supériorité de la foi sur la force, le caractère transitoire des empires. Rome disparaîtra. Pourquoi la défendre[5] ?

A cette attitude passive et quelque peu désabusée s'oppose celle, plus énergique, des chrétiens qui devant les invasions veulent sauver la civilisation. La défaite d'Andrinople, plus tard le sac de Rome toucheront profondément les maîtres de la pensée chrétienne. Ambroise, au *De officiis*, fait un devoir aux chrétiens de défendre leur patrie. Dans ses lettres ou ses traités, Augustin justifie le service militaire, en même temps qu'il en fixe les obligations et les limites[6]. Contre les manichéens, il met en valeur les textes évangéliques où il est question de soldat ou de l'épée.

1. VACANDARD, *La question du service militaire chez les chrétiens des premiers siècles, Et. de critique et d'hist. relig.* (1910), 129-168.
2. *Inst. divin.*, 5, 18 (*CSEL.* 19, 458).
3. Concile d'Arles, c. 3 (BRUNS, II, 107) ; de Nicée, c. 12 (*ibid.*, I, 17).
4. Basile refuse la communion au soldat qui a versé le sang.
5. J. ZEILLER, *Occident et culture hellénique, Journal des Savants*, 1944, 105 ; P. COURCELLE, *Hist. litt. des grandes invasions*, 12-13.
6. *Contra Faustum*, XXII, 74-77 (*CSEL.* 25, 1, 671 et s. ; cf. C. 23, qu. 1, c. 4) ; *Ep.* 138, 15 ; 189, 4 (*CSEL.* 44, 141 ; 57, 133 ; cf. C. 23, qu. 1, c. 3).

Le service militaire est légitime. L'homme juste peut combattre sous un chef injuste[1] pourvu que l'ordre qu'il exécute ne soit pas contraire à la loi divine. Le maintien de la paix exige des troupes. L'armée peut avoir une mission pacifique. Au comte Boniface, qui songe à quitter ses fonctions, Augustin rappelle que l'on peut se sanctifier dans le métier des armes. Même s'il tue, le soldat n'est pas coupable, car il obéit au pouvoir légitime. Refuser d'obéir serait au contraire une faute. De même d'ailleurs que de tuer sans en avoir reçu l'ordre[2].

Mais la présence à l'armée n'excuse pas tout. Le soldat a des devoirs. Le « bon soldat » défend son pays, repousse l'attaque, reçoit sa solde, mais ne pille pas[3].

Le droit de la guerre. — La guerre a ses lois. Les premiers, Ambroise et Augustin esquissent la doctrine de la guerre juste et fixent les règles qu'elle doit observer. Ebauche une fois de plus, mais où puiseront les docteurs médiévaux et les théologiens de l'âge moderne, préparant ainsi la voie aux théoriciens du droit des gens.

La doctrine ambrosienne. — Moins rigoureux que Tertullien ou Lactance, Ambroise admet la légitimité de la guerre[4]. Il reste en cela un Romain, admirateur des vertus ancestrales et Cicéron inspire plusieurs de ses formules. Comme lui, il condamne les moyens déloyaux et il répète après lui « *fortitudo sine iustitia iniquitatis materia est* ». Il distingue guerre juste et injuste. La première tend à repousser une attaque ou à venger l'atteinte à l'honneur de la patrie[5].

Même juste, la guerre n'autorise pas tout. Les combattants doivent observer la bonne foi et la justice. Si, par exemple, les adversaires ont fixé d'un commun accord le lieu et le jour de la rencontre, ils doivent respecter leur engagement[6]. La victoire n'autorise pas le pillage. L'attribution aux troupes d'une part de butin comme récompense se fera dans l'ordre et la discipline[7]. La religion garde sa place même dans les combats. Car Dieu est

1. Les soldats chrétiens obéissent à Julien pour défendre l'Empire ; *Ennar. in Psalm.*, 124, n. 7 (*Corpus Christ.*, 40, 1841 ; cf. C. 11, qu. 3, c. 98, § 1).
2. *Civ. Dei*, I, 26 (cf. C. 23, qu. 5, c. 13).
3. Maxime de Turin, Homélie, 114 (*PL.* 57, 517) ; P. Chrysologue, *Sermones* 26 et 137 (*PL.* 52, 274 et 571).
4. J. R. Palanque, *Saint Ambroise*, 332-334.
5. *De off.*, I, 27, 129 (*PL.* 16, 61 = C. 23, qu. 3, c. 5).
6. *Ibid.*, I, 29, 139 et 140 (*PL.* 16, 63).
7. *De Abraham*, I, 3, 17 (*CSEL.* 32, 1, 514 = C. 23, qu. 5, c. 25).

le maître de la victoire. Et Ambroise rappelle à Gratien que c'est par la foi plus encore que par le courage de ses troupes qu'il obtiendra la victoire [1].

La position augustinienne [2]. — Elle est comme toujours nuancée, parfois pleine de contradictions apparentes ou réelles, qu'expliquent les attitudes successives en présence de données nouvelles.

La légitimité de la guerre fut pour Augustin l'objet d'un double débat théorique, contre les manichéens, qui reprochaient à l'Eglise d'admettre la guerre, et contre les païens, qui lui reprochaient de prêcher l'abandon et de provoquer les désastres militaires. Sous la pression barbare, devant la prise de Rome, Augustin reviendra sur le problème de la guerre pour affirmer plus énergiquement la légitimité de la défense de la patrie.

Déjà le *De libero arbitrio* [3] considérait que le soldat, le juge, le bourreau en faisant périr obéissaient à la loi et que cette loi était juste parce qu'elle défendait la société [4]. Douze ans plus tard, réfutant les thèses manichéennes de Faustus, Augustin montre que toute guerre n'est pas criminelle. Ici encore sa légitimité est justifiée par la nécessité des mesures de défense ou le rétablissement de l'ordre. Ce qui est condamnable, c'est la cruauté, le désir de faire du mal, la volonté de domination [5].

Plus tard encore, en 412, dans une réponse à Marcellinus qui lui avait fait part du trouble que la doctrine chrétienne de la guerre provoquait dans la jeunesse [6], Augustin insiste sur la légitimité de la guerre dans certaines circonstances. Il la qualifie de «bienveillante dureté pour corriger malgré eux» ceux qui ont commis le mal [7].

C'est ainsi que s'est progressivement constitué la doctrine qui s'affirme au de *Civitate Dei*. Augustin condamne l'amour de la guerre, le désir de gloire ou de domination qui trop souvent incite à l'engager. Ce qu'il réprouve c'est la guerre d'agression [8]. Car

1. *De fide ad Gratianum Aug.*, L. I, prol. n. 3 (*PL.* 16, 527).
2. Combès, *La doctr. pol. de saint Augustin*, 261-299 ; J. Costers, *Le droit des gens chez saint Augustin*, V : *La guerre* (*Rev. de droit intern. et de législ. comparée*, XIX, 1933, 634 et s.) ; R. Regout, *La doctr. de la guerre juste de saint Augustin à nos jours d'après les théologiens et les canonistes catholiques* (Paris, 1935).
3. I, 5, 11 (*PL.* 32, 1227).
4. L'idée reparaît au *De Civ. Dei*, I, 21 et 26.
5. *Contra Faustum*, XXII, 74 (*CSEL.* 25, 1, 671 ; cf. C. 23, qu. 1, c. 4).
6. *Ep.* 136 (*CSEL.* 44, 93 et s.).
7. *Ep.* 138, 4 (*CSEL.* 44, 140 ; cf. C. 23, qu. 1, c. 2).
8. *Civ. Dei*, 4, 4 et s., 5, 19.

la guerre est un châtiment voulu par Dieu[1]. Aussi est-elle légitime dans certains cas. Telle est d'abord la guerre défensive, celle qui est conduite *pro salute*. Rome l'a pratiquée et Cicéron, dont Augustin invoque le témoignage, l'a approuvée[2]. Mais la guerre offensive peut aussi être juste, lorsqu'elle a pour objet de venger le droit[3], de défendre l'honneur, de faire restituer ce qui a été pris injustement[4].

SECTION IV
L'IDÉAL CHRÉTIEN

De tout ce qui précède se dégage le tableau du chrétien tel que le souhaiteraient les moralistes, tel que la législation tente de le façonner.

Si quelques âmes éprises de perfection recherchent la solitude et s'imposent des sacrifices plus lourds, l'ensemble des chrétiens restent dans la société romaine.

Le chrétien est un citoyen. Il en accepte les obligations, obéissance au pouvoir, respect des lois, observation des ordres et des sentences judiciaires, accomplissement du service militaire, paiement de l'impôt, exécution des prestations. Il est solidaire de l'Empire, souffre de ses défaites, s'afflige de voir Rome pillée par les Barbares.

Il ne refuse que ce qui heurte sa religion et sa morale. Il fuit les cérémonies païennes, déserte les théâtres ou les cirques. Et il s'efforce de faire passer dans la législation d'un Empire devenu chrétien, le respect de sa morale et de sa religion.

Sa famille garde la forme juridique que l'évolution du droit romain lui avait finalement donnée. Son assise en est le mariage monogame. L'adoption supplée à l'absence de descendance naturelle. Mais la morale chrétienne rétablit la stabilité du lien, assure l'égalité des époux, protège les enfants contre l'arbitraire d'un père. Dans la famille comme dans la société, la loi suprême reste la charité.

1. *Ibid.*, 5, 2 et 13.
2. *Ibid.*, 3, 10 ; 22, 6.
3. Par exemple au cas de refus du droit de passage *qui iure humanae societatis aequissimo patere debebat* (*Quaest. in Num.*, qu. 44, c. 20 ; *CSEL.* 38, 3, 353 = C. 23, qu. 2, c. 3).
4. *Civ. Dei*, 4, 17 (à propos de l'enlèvement des Sabines), *Quaest. in Heptateuchum*, 6, 10 (*CSEL.* 28, 2, 428).

Conscient de la vérité de sa foi, le chrétien cherche à la faire prévaloir. Il ne refuse pas l'aide que lui offre l'Etat. Il lutte contre les faux dieux par la prédication plus que par la violence. Il sait l'importance de l'exemple [1]. S'il le faut, il témoigne de sa foi par le martyr mais, s'il l'accepte avec humilité, il ne le recherche pas par esprit de gloire [2]. Il s'efforce de convaincre les hérétiques, mais, devant leur obstination, ne refuse pas la contrainte.

S'il évite la compagnie de ceux qui ne partage ni sa morale, ni sa foi, il ne s'isole pas, ne fuit pas toujours le coupable. Il sait se montrer tolérant [3]. Il est patient et répugne aux procès [4].

Dans la vie des affaires, il observe la justice, repousse tout profit abusif, paie le juste salaire, méprise l'usure.

Pas plus qu'il ne rompt avec la vie publique ou l'activité économique, le chrétien ne répudie totalement l'héritage de la pensée antique. Sans doute il condamne ce que la littérature antique avait d'immoral et de purement païen. Mais formé dans sa jeunesse par Cicéron ou Virgile, il ne peut les oublier en entrant dans l'Eglise. Sa pensée est façonnée par les philosophes antiques. Ses modes de raisonner, son argumentation, même lorsqu'il s'agit de convertir au Christ, empruntent à la rhétorique. Mais si les cadres et les formes subsistent, l'inspiration est nouvelle. La poésie de Prudence, les argumentations d'Ambroise ou d'Augustin montrent avec éclat le nouveau et l'ancien.

1. Augustin, *De bono viduitatis*, 22 (*CSEL*. 41, 331 = C. 11. qu. 3, c. 56).
2. Jérôme, *In Ep. ad Galatas*, III, 5, v. 14 (*PL*. 26, 410, cf. C. 1, qu. 1, c. 65).
3. Augustin, *Ep*. 93, 15, à Vincentius (*CSEL*. 34. 460 = C. 23, qu. 4, c. 10).
4. Augustin, *De sermone Domini in Monte*, I, 19, 58 et II, 8, 28 (*PL*. 34, 1259 et 1281); *Sermo* 165, 5 (*PL*. 38, 860).

CONCLUSION GÉNÉRALE

DE SYLVESTRE A GÉLASE

Epoque de transition, d'adaptation à une société qui d'abord la tolère et bientôt l'adopte, tels apparaissent ces deux siècles de la vie de l'Eglise dans le monde romain. La chose est évidente lorsque l'on tente le « portrait du chrétien » tel que souhaiteraient les Pères. L'impression n'est pas très différente lorsque l'on passe des hommes aux institutions. La société ecclésiastique s'organise dans un monde qu'elle ne condamne pas totalement. Les emprunts plus ou moins directs, plus ou moins servils aux institutions séculières sont nombreux. Il n'est pas certain que l'influence chrétienne sur le droit et les institutions du Bas-Empire soit plus importante que l'emprunt de l'Eglise aux notions, aux cadres ou aux institutions séculières. Les échanges sont constants, dans un milieu généralement favorable à la collaboration des deux autorités.

L'étude de ces influences réciproques n'est pas le seul intérêt de cette période. Les IVe et Ve siècles tiennent une place essentielle dans l'élaboration des cadres de la société chrétienne. Des progrès considérables sont réalisés. Des structures apparaissent qui ne seront plus remises en question. L'activité conciliaire est intense, dans des assemblées où s'affirme, malgré des heurts parfois violents, l'œcuménicité de l'Eglise. L'autorité du Saint-Siège croît. La primauté est proclamée par saint Léon, avec un éclat jusqu'alors inconnu. Grâce à ces deux pouvoirs, le droit canonique naît. S'il reste le plus souvent local, il tend parfois à l'universalité. La papauté gélasienne par son autorité doctrinale, ses interventions administratives, son abondante législation, symbolise le progrès de deux siècles.

Cependant le temporel s'accroît, la juridiction s'affermit. Le statut de l'un et de l'autre, œuvre conjointe des textes canoniques et séculiers, se précise. Il assure déjà les privilèges dont jouiront pendant des siècles le corps clérical et la propriété

ecclésiastique. Dans la société religieuse les fonctions de chacun sont mieux définies. Hiérarchie des ordres majeurs et mineurs, attributions des diverses catégories de clercs, statut et fonctions des évêques, instances supérieures qui annoncent les patriarcats sont désormais fixées. Le monachisme apparaît.

Le tout dans un monde qu'unifie encore l'Empire de Rome. Si le souvenir de la vie locale qui s'imposait aux communautés primitives laisse des traces, si les hérésies opposent violemment les tendances, si les rapports entre l'Orient et l'Occident annoncent le schisme, l'unité domine. La législation des conciles œcuméniques, les décrétales, bientôt les collections gélasiennes y contribuent.

Mais dès le ve siècle, la pression barbare paralysant les communications, isole certaines églises. Les forces centrifuges commencent à l'emporter.

En face de ces acquisitions durables, on ne doit pas oublier les faiblesses. Sans doute on ne saurait mesurer l'intensité de la vie religieuse pour des périodes aussi lointaines. Mais il est évident que la théologie, absorbée par les débats christologiques, ne s'occupe guère de la vie spirituelle. L'organisation cultuelle reste imparfaite. La doctrine sacramentaire trouve en Augustin un précurseur. Mais sa pensée, parfois imprécise, ne rencontre pas une adhésion unanime. La prière pour les défunts, qui n'est pas ignorée, ne tient pas la place qu'elle prendra au Moyen âge dans la dévotion populaire. Les fondations de messes sont encore inconnues. L'organisation pastorale reste imparfaite. Peu d'écoles spéciales pour la formation du clergé, pas d'écoles chrétiennes pour l'éducation des enfants. Pas de confréries, ni d'associations pieuses, presqu'aucune organisation de la charité.

Dans ses réalisations, comme dans ses déficiences, l'organisation de l'Eglise porte la marque de Rome. Souci des structures, importance de la hiérarchie, développement de la législation et contrôle des tribunaux témoignent du sens de l'ordre. Mais l'Eglise est trop jeune dans un monde naguère païen pour que la vie sociale soit profondément pénétrée de christianisme. Avant qu'il en soit ainsi dans la chrétienté médiévale, il faudra que les désordres du haut Moyen âge stimulent le sens des solidarités humaines et suscitent l'obsession d'un monde meilleur réservé aux hommes de bonne volonté.

14 juillet 1957.